ALBERT SCHATZ
Professeur agrégé à la Faculté de Droit de l'Université de Dijon.

L'Individualisme

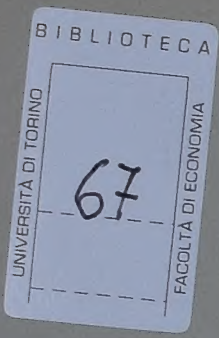
économique et social

SES ORIGINES. — SON ÉVOLUTION
SES FORMES CONTEMPORAINES



Librairie Armand Colin

Paris, 5, rue de Mézières


BIBLIOTECA
UNIVERSITÀ DI TORINO
67
FACOLTÀ DI ECONOMIA

[illegible]

16. III. 15

L'Individualisme

économique et social

ALBERT SCHATZ
Professeur agrégé à la Faculté de Droit de l'Université de Dijon.

L'Individualisme

économique et social

SES ORIGINES. — SON ÉVOLUTION
SES FORMES CONTEMPORAINES



Librairie Armand Colin
Paris, 5, rue de Mézières
1907

A MONSIEUR

AUGUSTE DESCHAMPS

PROFESSEUR D'HISTOIRE DES DOCTRINES ÉCONOMIQUES
A LA FACULTÉ DE DROIT DE PARIS

Hommage affectueux de son ancien élève.

A. S.

AVANT-PROPOS

Ce livre est le résumé d'un cours d'Histoire des Doctrines économiques, professé devant les candidats au doctorat ès-sciences politiques et économiques. L'intérêt que m'ont paru y prendre les meilleurs de mes auditeurs m'a fait penser qu'il pourrait rendre quelques services, sous cette forme nouvelle, à certains de leurs camarades présents ou futurs.

Je voudrais aussi que ce livre trouve accueil auprès d'un public plus vaste, à l'esprit simplement curieux d'idées générales. Ce sont de ces idées des économistes d'autrefois et des meilleurs d'entre les modernes que je me suis borné, dans les pages qui suivent, à mettre en ordre de mon mieux. Je prie seulement le lecteur de n'avoir pas peur du titre. Il aura si souvent entendu dire que l'individualisme, c'est l'égoïsme, l'isolement de l'individu obligé de se suffire à lui-même et conduit à se désintéresser de ses semblables, qu'il est en droit d'être prévenu contre le mot : les plus honnêtes gens s'y sont trompés, en se laissant prendre à cette interprétation trop littérale qui est un contre-sens, et beaucoup se croient très éloignés d'une telle doctrine qui en sont en réalité très voisins. L'opinion publique se nourrit volontiers de légendes ; elle est souvent aveugle dans ses préjugés comme dans ses engouements. L'individualisme a particulièrement souffert des travestissements fâcheux qu'elle lui a fait subir. Comme les dieux de l'Olympe après leurs équipées terrestres, je voudrais qu'avec de l'ambroisie, il s'en débarbouillât tout à fait.

« La volonté de faire triompher un idéal social n'est jamais que l'expression d'un tempérament individuel, le reflet des instincts vitaux les plus profonds vraiment dominateurs de l'individu. » NIETZSCHE.

« C'est toujours aux doctrines qu'il faut demander compte des souffrances et des prospérités de la société. Tout le mouvement social se résume dans les doctrines. Elles donnent l'impulsion aux faits et, à leur tour, elles la reçoivent des faits; de sorte qu'en elles se trouvent et la cause et l'indice de l'état moral d'une époque. »

CH. PÉRIN.

L'INDIVIDUALISME

ÉCONOMIQUE ET SOCIAL

INTRODUCTION

La vie en général, et en particulier la vie compliquée que la civilisation nous a faite, entraîne pour l'homme une succession incessante de déterminations à prendre. Dans chacune de ces déterminations, l'homme est ou se croit libre. Il doit donc choisir entre les motifs qui l'inclineraient à prendre tel ou tel parti. Il n'est pour lui qu'un moyen d'éviter les incertitudes et les hésitations sans cesse renaissantes, et d'introduire dans le cours de son existence une unité relative : c'est d'adopter un certain nombre de principes qui lui dicteront sa conduite dans les circonstances ordinaires où une décision de sa part est requise. Ces principes, qui existent par exemple en morale, en hygiène et dans les différentes disciplines professionnelles, peuvent être dissociés et groupés suivant le domaine où ils trouvent leur application. Ils constituent alors, dans chacun de ces domaines, une doctrine. Une doctrine économique peut donc être considérée comme l'ensemble des principes ou préceptes qui déterminent notre action dans l'ordre économique.

Nous avons tous une doctrine en économie politique

aussi bien qu'en morale et en hygiène. Peu importe que nous en ayons ou non conscience. On sait que M. Jourdain demeurait fort surpris de faire de la prose depuis sa plus tendre enfance. Nous ne pouvons pas ne pas avoir de doctrine. Prétendre que l'on s'est affranchi de toute doctrine morale, c'est dire simplement que l'on rejette la morale théologique, la morale formelle ou la morale utilitaire, pour leur substituer une doctrine personnelle qui sera vraisemblablement la morale du bon plaisir. Prétendre que l'on n'a pas de doctrine économique, c'est dire simplement que l'on considère comme non fondés le socialisme, l'individualisme et autres généralisations analogues et que, n'admettant ni l'existence de lois naturelles, ni la nécessité d'acheminer la société à un état différent de l'état présent, on adopte la doctrine opportuniste dont on peut définir le principe : la recherche du maximum de satisfaction présente. Par conséquent, ce qu'Aristote disait de la philosophie peut être étendu au delà du domaine philosophique : « Εἰ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον· εἰ δὲ μὴ φιλοσοφητέον, καὶ ἔτι φιλοσοφητέον, πάντως δὲ φιλοσοφητέον. S'il est légitime de s'occuper de philosophie, il faut s'occuper de philosophie; mais si l'on prétend qu'il n'est pas légitime de s'occuper de philosophie, il faut encore une philosophie pour le prouver, de sorte qu'en tout état de cause, une philosophie est indispensable. »

Il y a quelques inconvénients à ce que l'adoption d'une doctrine demeure dans cet état de demi-conscience. La vie d'une société et son amélioration sont des œuvres collectives supposant un certain concours de volontés. L'une et l'autre se trouvent mal d'être abandonnées au hasard, à l'impulsion irrégulière d'une opinion publique peu éclairée, qui cherche sa voie et que rien ne protège contre l'incohérence. Puisque le règne de l'opinion devient de plus en plus despotique, puisque suivant que cette opinion sera sage ou folle notre existence individuelle sera heureuse ou malheureuse, dans toute la mesure où des éléments matériels

entrent pour parties dans ce bonheur et dans ce malheur, il est à souhaiter que cette opinion discerne clairement le but auquel elle tend. Il faut donc qu'elle choisisse délibérément une doctrine économique et par conséquent qu'elle connaisse celles qui s'offrent à son choix.

Il est des économistes qui considèrent cette option comme prématurée dans l'état actuel des choses. Les phénomènes économiques ne font l'objet de recherches spéciales que depuis deux siècles à peine; on n'a tenté de leur faire application des méthodes rigoureuses qu'exige la science contemporaine que depuis quelques années et l'on tâtonne encore dans cette application, les uns tenant pour une méthode historique, d'autres pour une méthode psychologique, d'autres encore pour une méthode sociologique, d'autres enfin pour une méthode mathématique. Avant de formuler des conclusions et des préceptes l'Economie politique devrait songer à se constituer en science digne de ce nom. L'économiste n'aurait donc d'autre rôle à jouer, au moins provisoirement mais pour un temps qu'on ne peut encore évaluer, que de constater des faits, de les étudier attentivement dans le passé et dans le présent, sans prétendre influer sur l'avenir.

On ne pourrait qu'approuver ce scrupule si l'Économie politique était purement et simplement une science. En réalité elle est en même temps un art et cette qualité me paraît lui imposer d'autres obligations. Pendant que les savants se livrent à leurs recherches patientes et accumulent les documents, la vie politique poursuit son cours. A chaque instant nous sommes obligés de nous prononcer, en qualité de gouvernants ou d'électeurs, sur des questions dont nous ne pouvons éluder la solution. En dépit que nous en ayons, nous faisons, presque chaque jour de notre vie, acte d'individualiste ou de socialiste, de protectionniste ou de libre-échangiste. Devons-nous abandonner cette solution au hasard des circonstances, à la pression des

intérêts présents, lorsque, depuis deux siècles au moins, tant de grands esprits se sont attachés passionnément à des problèmes du même ordre, que leur expérience pratique peut corriger les lacunes de la nôtre, que leur intelligence a rendu compréhensibles tant de phénomènes qui nous déroutent par leur complexité? Je ne le crois pas. Certes, en Économie politique plus que partout ailleurs, les vérités absolues sont hors de saison, et les principes appellent les réserves et la tolérance. Peut-être ceux qui nous paraissent aujourd'hui les mieux établis seront-ils renversés demain, bien que rien dans les résultats obtenus par les méthodes nouvelles n'oblige à le supposer. Mais nous ne devons pas, pour cette incertitude qui s'attache en définitive à toutes les formes du savoir humain, renoncer à faire état des données positives que possèdent déjà les doctrines économiques. Si ceux qui font profession d'étudier ces questions, et qui sont à même de donner sur elles, en toute bonne foi, un avis compétent et susceptible de régler notre conduite, abdiquent le rôle éducateur qui leur incombe dès maintenant, qui donc tentera d'éviter aux individus et aux peuples les irréparables catastrophes où peut conduire un opportunisme aveugle et où peut sombrer non seulement la fortune mais l'âme même d'une nation?

L'Histoire des Doctrines économiques a pour objet et pour utilité de rassembler les éléments d'information qui peuvent nous permettre de donner ou de refuser, en connaissance de cause, notre confiance aux systèmes économiques qui la sollicitent. Ces systèmes sont nombreux et il serait difficile de choisir entre eux, si leur diversité et leur incohérence apparentes ne dissimulaient l'éternel antagonisme de deux tendances de l'esprit humain qui, le jour venu, donnent elles-mêmes naissance à deux grandes doctrines fondamentales et opposées, entre lesquelles seules une option s'impose.

Il est des esprits qu'une sorte de penchant naturel au pessimisme entraîne à considérer avec obstination

et exclusivisme le mal social, c'est-à-dire la somme d'imperfections existant dans tout groupement humain, et à en attribuer la cause à un agent externe : l'organisation sociale. Cette organisation peut être et, par conséquent, doit être modifiée, au besoin par voie de contrainte. On lui substituera une société nouvelle, répondant à un certain idéal de justice dont le contenu mal défini varie avec les temps, les sociétés et les individus. On l'appelle d'ordinaire et pour cette raison *justice sociale*, pour la distinguer de la Justice qui peut passer pour une et immuable. La société a une fin morale à réaliser : la société doit être juste, et à défaut de ce caractère, elle doit être détruite et remplacée par une autre.

La Société est donc une entité réelle et concrète; c'est la grande réalité économique. L'individu est le produit de l'organisation sociale. Il est indéfiniment perfectible par la faculté maîtresse de tout être pensant : la Raison. Indéfiniment il pourra s'adapter à un cadre social moralement meilleur.

Cette tendance d'esprit qui existe chez des hommes politiques, des philosophes, des littérateurs, des auteurs dramatiques, des journalistes, donne naissance, chez les économistes, à une doctrine qui est le socialisme.

Il est, par contre, des esprits qui, sans méconnaître ce qu'il y a de nécessairement imparfait dans les choses humaines, sont naturellement portés à tenir compte du bien en même temps que du mal, à opposer l'harmonie au désordre, et surtout à limiter leur ambition réformatrice à un domaine qui leur semble étroit : celui du possible. Il leur paraît que le mal tient à deux ordres de causes, sur lesquels notre pouvoir est inégal : d'une part à des causes naturelles, analogues à celles qui procréent les cyclones, les tempêtes, la pluie même lorsque nous désirons du soleil, et du soleil lorsque nous souhaitons la pluie, et qui, finalement, nous font mourir, quels que soient nos

qualités, notre valeur sociale et notre appétit de vivre. Prétendre agir sur ces causes constitue une perte de temps et un mauvais viatique pour supporter, avec la résignation qui convient, les vicissitudes de l'existence. En outre, l'action de ces causes fait que la vie économique, non plus que la société, ne sont morales. Elles ne sont pas pour cela immorales. Elles sont amorales, dans leur essence tout au moins, comme les phénomènes de l'ordre physique et de l'ordre chimique. La morale intervient seulement pour adoucir l'effet de certains de ces phénomènes. C'est ainsi qu'un physicien, après avoir expliqué pourquoi la pluie tombe et qu'il ne saurait l'empêcher de tomber, peut cependant prêter son parapluie à un ami dans l'embarras.

Mais le mal social tient aussi, en partie, à d'autres causes sur lesquelles nous pouvons agir en une certaine mesure : elles sont non pas d'ordre externe mais interne et résident dans la nature même de l'homme. L'homme n'est pas indéfiniment perfectible; il est en particulier soustrait, dans le cours de son existence économique, à l'action impulsive de la Raison. Il agit généralement par intérêt et ensuite, après avoir agi, il explique son acte par des considérations rationnelles. Il excelle même si fort à ce genre d'exercice que souvent il se trompe lui-même et ne laisse pas de penser de fort bonne foi que la Raison a sur lui un tyrannique empire. Dans ces conditions on ne conçoit pas aisément l'âge d'or réalisé artificiellement, sur un plan préconçu et du jour au lendemain, par un fabricant de sociétés, investi d'on ne sait quel pouvoir miraculeux. Aucun bouleversement de société n'empêchera qu'il y ait des intérêts froissés et qui appelleront « justice sociale » leur avènement à un sort meilleur. Il serait donc sage d'éviter ces bouleversements, car, incapables d'atteindre leur but, ils risquent par contre de mettre en péril au grand dommage de tous, dommage non plus moral et idéal mais écono-

mique et pratique, cet état d'équilibre qui s'est réalisé tant bien que mal dans les relations sociales. Cet équilibre, comparable à la santé d'un organisme, se réalise comme elle de lui-même. La société, comme le nouveau-né, vient au monde avec ses organes en place. Il est important de connaître leur fonctionnement et leur ordre naturel, non pas pour le modifier, si illogique qu'il nous semble, mais pour le faciliter.

Pour faciliter l'ordre économique naturel, nous n'avons qu'un moyen : c'est d'agir sur l'individu. A force de parler de la Société, nous finissons par la considérer comme une voisine que nous coudoyons tous les jours; il n'y a là qu'un jeu de l'esprit. La Société est un composé d'individus qui n'abdiquent pas leur personnalité en en faisant partie. Sans doute, il y a une vie collective, des émotions collectives qui se juxtaposent à la vie individuelle et aux émotions individuelles, mais la réalité sur laquelle nous avons prise, c'est toujours, en fin de compte, l'individu. On ne peut pas plus transformer une société tout d'une pièce qu'un cantonnier ne peut déplacer d'un bloc le tas de cailloux qu'il vient d'édifier. En conséquence, l'action sociale est celle qui s'exerce sur les individus groupés en société. Pour améliorer la société, il faut améliorer chacun des individus qui la composent, en tenant compte de leurs facultés réelles, qui sont sans doute moins morales que nous ne le souhaiterions, mais qui sont réelles, et sans leur en attribuer d'inexistantes. Il faut amener chaque unité du groupement social à son complet épanouissement.

Lorsqu'une telle tendance d'esprit se formule en doctrine économique elle prend le nom d'individualisme. Donnant le pas à la réflexion sur l'enthousiasme, supposant, par conséquent, une certaine maturité de l'esprit humain, cette doctrine ne paraît qu'au XVIII[e] siècle et demeure exposée à l'incompréhension et à l'aversion de ces âmes d'enfants, que certains adultes conservent dans nos démocraties contemporaines. Après un demi-

succès qui nous vaut, en partie, la société qu'a faite la Révolution, qui nous vaut la liberté, aujourd'hui menacée, du travail, la liberté, aujourd'hui sacrifiée, des échanges, l'individualisme s'est effacé dans l'opinion publique devant le socialisme triomphant. Si, dans tout régime, la force de séduction est invincible d'un système qui révèle leur souffrance à ceux qui ne la sentaient pas et qui guérit le mal local, ce qu'on voit, en compromettant la santé générale, ce qu'on ne voit pas, cette force de séduction doit être nécessairement décuplée dans un régime de suffrage universel, tant que l'éducation économique de la démocratie ne lui aura pas donné l'esprit critique qui est la condition de toute aptitude scientifique, de tout progrès intellectuel et de toute prospérité sociale.

Cependant l'individualisme survit; à chaque forme que revêt l'idée socialiste, l'idée individualiste s'oppose à elle sur le terrain politique, philosophique, historique, religieux et scientifique. Il est des individualistes, non seulement chez les économistes, mais chez les littérateurs, chez les auteurs dramatiques et chez les journalistes. Dans la masse des doctrines économiques qui se partagent l'opinion, socialismes divers, christianisme social, école de Le Play et de la Réforme sociale, coopératisme, solidarisme etc., on ne trouve en présence que les défenseurs de deux idées : les uns sont des socialistes plus ou moins timides, les autres sont des individualistes qui s'ignorent,

Or le socialisme, maître de l'opinion, est connu ou plus exactement pourrait être connu en tant que système économique. Il a été vulgarisé et mis à la portée de tous. L'individualisme tend à se trouver relégué au rôle de doctrine d'une élite, réduit à couler comme une rivière souterraine sous le lit où roule le torrent socialiste. Ses interprètes officiels du XIXe siècle, ceux qu'on appelle les libéraux, non seulement ne l'ont pas fait aimer, mais ils ont parfois donné à cette doctrine lumineuse d'affranchissement et de libération, l'aspect

méprisable d'une doctrine de classe, heurtant, sans discernement, toutes les aspirations modernes. Si la patience du lecteur n'est déjà lassée, il verra j'espère qu'on peut concilier la plus grande partie de ces aspirations avec la prudence et la pondération intellectuelles qui sont parmi les marques essentielles de l'esprit individualiste.

PREMIÈRE PARTIE

LA FORMATION DE LA DOCTRINE LIBÉRALE CLASSIQUE

CHAPITRE I

LE MERCANTILISME ET LA RÉACTION ANTI-MERCANTILISTE

I. Le Mercantilisme. — II. Les idées directrices de la réaction anti-mercantiliste.

S'il est vrai que l'esprit individualiste ait toujours existé parmi les types fondamentaux des caractères humains, cet esprit individualiste ne pouvait cependant donner naissance à une doctrine économique que lorsque certaines conditions seraient réunies. Son histoire est celle de ces princesses de légendes que le Destin condamne au sommeil jusqu'au jour où le prince Charmant viendra les réveiller. Or ces conditions faisaient défaut dans l'antiquité et durant le moyen âge [1].

Dans l'antiquité, l'Économie politique est la servante de la philosophie morale. Xénophon, Socrate, Platon et Aristote se livrent sous son nom à des dissertations morales ou à des rêveries communistes. Les premières

1. Je me borne à renvoyer d'une manière générale, pour la bibliographie relative à ce chapitre, aux deux ouvrages classiques, l'un et l'autre très documentés, de L. Cossa : *Histoire des Doctrines économiques* (Paris, Giard et Brière, 1899), et A. Dubois : *Précis de l'Histoire des Doctrines économiques*, t. I[er] seul paru (Paris, Rousseau, 1903), notamment l. III, ch. II, section 2, *Sources*, pp. 146-175.

célèbrent à la fois la restriction des besoins matériels et la recherche du Souverain Bien, que l'État, État autoritaire et ascétique, doit réaliser. Les secondes, dominées elles aussi par l'idée ascétique, ne voient dans la communauté qu'un régime économique moralement bon dans la mesure où il contribue à la diminution volontaire de la richesse publique.

Au moyen âge, l'Économie politique est la servante de la théologie. Elle a pour unique thème — si l'on met à part les théories monétaires spéciales des Buridan et des Oresme — les discussions archaïques auxquelles se livrent les Pères de l'Église sur la légitimité du prêt à intérêt ou du profit commercial et de ce qu'on estime être sa contre-partie nécessaire, c'est-à-dire le dommage de l'un des échangistes.

Au XVIe siècle, le développement économique des sociétés émancipe la pensée et brise ces cadres trop étroits où elle a été jusqu'alors étouffée. On ne se demande plus si une nation doit ou non s'enrichir, mais comment elle peut le plus sûrement s'enrichir. Pour répondre à cette question, divers systèmes économiques apparaissent, mais l'esprit individualiste ne prend pas immédiatement son essor. Esprit d'indépendance et d'émancipation, il lui faut, avant de se constituer en doctrine, lutter contre l'esprit de subordination qui est l'âme du mercantilisme, et cette lutte, dans laquelle il a contre lui tout le passé historique de la nation et la formation héréditaire des tempéraments individuels, ne peut être entreprise avec succès que le jour où l'intervention excessive de l'État a produit dans les faits ses résultats fâcheux. C'est dans le mercantilisme, et dans la réaction anti-interventionniste et libérale qu'il suscite, que se trouve l'origine de la doctrine individualiste.

I

Il semble que deux idées d'ordre politique aient contribué à la formation du système mercantiliste. L'idée d'unité nationale tout d'abord : le pouvoir royal a substitué, par sa lutte contre les seigneurs, cette idée à celle d'économies locales juxtaposées. Il l'a défendue contre l'ennemi du dehors dans la guerre de Cent Ans, et la chevauchée de Jeanne d'Arc est devenue le poétique symbole de cette défense. Le groupement nouveau et plus vaste qui s'est ainsi constitué sous le nom de nation doit être indépendant, politiquement et économiquement.

En second lieu, cette économie nationale demeure identifiée avec celui qui l'a constituée : le Roi. Le Roi est le père de la communauté, avec tout ce que ce mot de père peut enfermer d'élément créateur, protecteur et autoritaire. L'autorité, dont l'enfant a éprouvé les bons effets dans la famille, est passée, par des transitions graduelles, au Seigneur puis au Prince. Toute la vie politique et économique est un mécanisme compliqué dont ce dernier doit régler et mettre en jeu les rouages. Sa fonction naturelle est la police du royaume. Le Prince, administrateur de la collectivité, est le conducteur suprême de la machine économique.

Avant le mercantilisme, le système pourvoyeur et le bullionisme ont déterminé son rôle. Le système pourvoyeur répond à la préoccupation dominante d'une société pauvre, et où la difficulté des communications rend ineffective la solidarité des différentes parties du territoire national : on craint d'être privé du nécessaire ; le Roi doit donc assurer par l'établissement de greniers à blé, ou l'interdiction de l'exportation, les approvisionnements en subsistance, les fournitures de guerre, en un temps où les guerres sont constantes, et le main-

tien dans le royaume de toutes les industries utiles au pays.

Le bullionisme repose sur l'idée, également empruntée au souvenir de l'économie familiale, que la communauté étant d'autant plus riche qu'elle a plus d'or et plus d'argent, son chef doit augmenter le plus possible son stock métallique. La puissance économique appartient aux États riches, tels que les États commerçants : Hollande et Angleterre, tels que les États possesseurs de mines de métaux précieux en Europe ou au Nouveau-Monde : l'Espagne, par exemple. Le préjugé vulgaire peut d'ailleurs se défendre en l'espèce par d'excellents arguments : le Prince a besoin d'argent; il le trouve dans la perception des impôts. Cette perception est d'autant plus aisée que ses sujets ont eux-mêmes plus d'or et d'argent. D'autre part, la sagesse des nations a depuis longtemps reconnu que l'argent est le nerf de la guerre. Si les États modernes admettent la nécessité d'un trésor de guerre, *à fortiori* cette nécessité doit-elle frapper l'esprit des hommes du XVIe siècle, ignorants des procédés financiers qui la rendent aujourd'hui moins pressante.

Le bullionisme va donc consister en un ensemble de recettes et de procédés destinés à attirer sur le sol national et à y retenir le plus possible de métaux précieux : prohibition de l'exportation de l'or et de l'argent — prohibition de leur sortie indirecte comme conséquence d'actes économiques accomplis par des étrangers : les commerçants importateurs devront échanger leurs marchandises, non contre des espèces, mais contre des marchandises, ce qu'on appelle la *balance des contrats* ou le *retour en marchandises*, — mutations monétaires, soit par surévaluation, car la monnaie valant plus à l'intérieur qu'à l'extérieur ne sortira pas du royaume, soit par sous-évaluation, car la hausse des prix qui en résultera obligera les acheteurs étrangers à verser davantage — élévation artificielle du taux de l'intérêt pour attirer les capitaux

étrangers — monnayage gratuit — monopolisation du change et fixation au pair du prix de la lettre de change, à dessein d'éviter le cas où, le change étant défavorable, les commerçants débiteurs de l'étranger auraient intérêt à exporter des métaux précieux.

Cependant, l'expérience montre assez rapidement combien il est malaisé d'intervenir dans la circulation des espèces métalliques. En 1549, l'auteur d'un *Entretien sur la prospérité publique dans le Royaume d'Angleterre*, John Hales [1], analyse longuement les effets néfastes du « débasement » ou avilissement du numéraire, auquel s'est livré Henry VIII. Il montre comment les perturbations monétaires, si fréquentes à l'époque, ont eu leur contre-coup sur la situation de chacune des classes sociales. L'Angleterre souffre cruellement de l'enchérissement de la vie, de la hausse des fermages. Or cette cherté n'est qu'artificielle : elle tient uniquement à l'altération des monnaies qui oblige ceux qui commercent avec l'étranger à acheter très cher et à revendre de même, tous les prix montant à mesure que la répercussion se produit à l'intérieur de la nation. Il y a donc, dans la valeur de la monnaie, l'effet d'une cause étrangère et supérieure à la volonté du Roi et ce serait une spéculation avantageuse pour lui que de sacrifier une ou deux années de revenus à « reprendre pied » en restaurant le stock monétaire du pays.

Ainsi l'idée bullioniste, trop simple, fait place à une idée plus compliquée : le Prince ne renoncera pas à attirer l'or et l'argent dans le Royaume, mais il les attirera, avec plus d'art et moins de risques, en développant artificiellement l'un des trois genres de travail qui contribuent à l'enrichissement national : l'agriculture, l'industrie ou le commerce. D'où les

1. *A Discourse of the Common Weal of this Realm of England*. Cf. l'intéressante étude et l'excellente traduction de M. A.-C. Tersen : *John Hales, sa doctrine et son temps* (thèse Dijon, 1907).

trois formes que revêt le système mercantiliste : mercantilisme agricole, mercantilisme industrialiste et mercantilisme commercialiste.

Le mercantilisme agricole peut prendre pour épigraphe la métaphore célèbre et bizarre de Sully : « Le labourage et le pasturage [sont] les deux mamelles dont la France [est] alimentée et les vrayes mines et trésors du Pérou [1] ». L'agriculture fournit au besoin essentiel de l'homme : celui de manger. Sa productivité, par la grâce divine, rend « à usure » le fruit du travail qui lui est consacré. Enfin, la masse de la population s'y adonne. A tous les points de vue, elle appelle donc la bienveillante intervention du Roi, de préférence au commerce et à l'industrie, qui, sauf exception pour les produits manufacturés indispensables au travail des champs, n'est qu'occupation futile. Il nous faut une population abondante et saine de cultivateurs, ignorants des raffinements du luxe. D'ailleurs des édits somptuaires sauront empêcher que les achats d'objets de luxe à l'étranger fassent sortir l'argent du Royaume.

Le mercantilisme industrialiste repose sur une conception déjà plus large de l'orientation qu'il convient de donner à la production nationale. Sans doute, comme le dit John Hales, la culture et le labourage sont les soutiens de la nation, puisqu'ils nourrissent le corps entier du royaume, et, à ce titre, il est bon de donner aux agriculteurs le régime qui leur assure le sort le plus favorable — mais faut-il en multiplier indéfiniment le nombre, lorsque ceux qui s'adonnent au travail de la terre ont déjà tant de mal à vivre? La production agricole est limitée par les contingences physiques et atmosphériques. Elle l'est aussi par la loi du rendement non proportionnel qui, pour accroître

1. *Économies Royales*, année 1598 (reproduites dans la *Nouvelle collection des Mémoires relatifs à l'Histoire de France*, t. XVI, p. 283).

d'une certaine quantité le produit, oblige, passé une certaine limite, à sacrifier une quantité plus que proportionnelle de travail et de capital. L'industrie, au contraire, offre un champ illimité et plus sûr à l'activité du manufacturier. En outre, ses produits renferment, à poids et volumes égaux, une valeur plus grande que les produits agricoles et ramènent plus d'argent dans le Royaume.

Il convient donc de développer l'industrie, en la protégeant par des privilèges (exemptions de taxes, prêts, subventions et distinctions honorifiques aux industriels, concessions de monopole), par une réglementation attentive (interdiction faite aux ouvriers d'émigrer, obligation d'adopter certains procédés techniques, d'employer certaines matières premières, de produire certains types, police des métiers, etc.), par la restriction à l'importation des produits étrangers susceptibles de concurrencer les produits nationaux, par la libre importation des matières premières, par une série de mesures tendant à assurer le bon marché des produits et à leur faciliter les débouchés (tarification des salaires, bon marché des subsistances obtenu par la taxation des prix ou la liberté de l'importation dans les années de cherté, la prohibition de l'exportation dans les années d'abondance), par la protection des armements maritimes (actes de navigation et surtaxes de pavillon atteignant les marchandises amenées sous pavillon étranger, à dessein de développer la marine marchande et la marine de guerre), par la réglementation du commerce colonial (« pacte colonial » destiné à réserver à la métropole le débouché que lui offrent ses colonies).

A quelques années de distance, le mercantilisme industrialiste trouve deux défenseurs particulièrement originaux, l'un en Angleterre et l'autre en France : John Hales et Barthélemy de Laffemas.

« Que sert, dit le premier, d'aller au delà des mers, explorer le Pérou et les contrées lointaines, ou de

fouiller les sables du Tage en Espagne, du Pactole en Asie, du Gange dans l'Inde; tout cela pour y trouver quelques pépites d'or? Que sert de retourner les entrailles de la terre pour creuser des mines d'argent et d'or, quand on peut de la glaise immonde, à notre portée immédiate, des cailloux et des racines de fougères, créer du bel or et du bel argent et plus que des mines n'en sauraient produire[1]? » Il suffit donc du travail national pour enrichir la nation, et en particulier du travail industriel, à condition de secouer l'apathie et la routine de l'ouvrier anglais. Aujourd'hui, en effet, l'Angleterre laisse échapper les matières premières qu'elle est parfois seule à détenir : la laine, le cuir, le plomb, l'étain, etc., et elle attend que les étrangers viennent les lui revendre sous forme de draperies, de gants, de vaisselles. Fait plus grave, le goût du luxe et les « boutiques de malheur » où se vendent les articles exotiques, parmi lesquels un Anglais du xv[e] siècle fait figurer « les épices, les vins doux, les singes, les ouistitis à longue queue, les frivolités de peu de valeur, toutes choses propres à frapper l'œil[2] », contribuent fâcheusement à faire sortir du royaume soit de l'or, soit des produits utiles et durables contre lesquels on les échange. Il faut donc que l'Angleterre travaille dans le royaume les matières premières et fasse fabriquer par des Anglais tout ce dont les Anglais ont besoin. Des droits de douane protégeront les produits de l'industrie naissante. Quant aux produits de luxe, ils seront simplement prohibés. Et pour développer ainsi l'industrie anglaise, il convient d'abord d'employer tous les vagabonds et sans-travail auxquels l'agriculture ne fournit pas d'emploi. Il convient en outre d'attirer les ouvriers

1. John Hales, *Discourse of Common Weal*, second dialogue (trad. précitée, p. 95).

2. *Libell of English Pollicye*. Cité par Cunningham : *The growth of English Industry and Commerce*... (Cambridge, 1905, 4th edit., t. I, p. 427).

étrangers par des remises d'impôts, le logement gratuit, des avances de fonds, etc. Enfin les industriels nationaux seront habilement incités à se montrer actifs et intelligents dans le travail. « On peut les y amener, les encourager, les attirer, en récompensant ceux qui travaillent et se donnent du mal, et en leur laissant acquérir gains et richesses en retour de leurs efforts... Enlevez cet appât et essayez de contraindre ces gens par des lois, quel est celui qui voudra labourer ou bêcher la terre ou encore se livrer à un travail manuel qui comporte quelque fatigue? Qui donc consentira à aventurer sur mer une marchandise quelconque ou à cultiver un talent, s'il n'entrevoit pas, en retour du péril ou du danger qu'il encourt, un avantage supérieur à celui dont il jouit déjà [1]? »

Presque dans les mêmes termes, Barthélemy de Laffemas [2], tailleur et valet de chambre de Henri IV, fait par lui « contrôleur général du commerce » en l'an 1600, voit dans les produits manufacturés « de quoi les pays estranges ont besoin... les vrais trésors des Indes pour remplir la France de deniers et richesses [3] ».

1. John Hales, *Discourse of Common Weal*, second dialogue (trad. précitée, p. 83-84).

2. Des très nombreux opuscules et travaux publiés par lui, on peut signaler comme les plus importants :

Sources de plusieurs abus, monopoles, qui se sont glissés sur le peuple de France (1596).

Règlement général pour dresser manufactures en ce royaume (1597).

Trésors et richesses pour mettre l'État en splendeur (1598).

Comme l'on doit permettre la liberté du transport de l'or et de l'argent hors du Royaume, et par tel moyen conserver le nostre et attirer celui des étrangers (1602).

Bibliographie complète dans Dubois (*op. cit.*), p. 147. Ajouter aux études sur Laffemas par lui citées : Fernand Hayem. *Un tailleur de Henri IV : B. de Laffemas*, dans la *Revue internat. du Commerce, de l'Industrie et de la Banque* (31 mars 1905, p. 161-192).

3. B. Laffemas, *Sources de plusieurs abus et monopoles.*

Développer l'industrie nationale, ce sera d'abord relever les finances du Roi. Ce sera aussi diminuer le paupérisme, car les sans-travail « qui meurent de grande nécessité, oisifs comme bêtes brutes », trouveront asile et emploi dans de grands ateliers nationaux. Il conseille donc de favoriser la fabrication en France des produits industriels, surtout de ceux qui contrefont les produits réputés de l'étranger et aussi, comme le dit à la même époque Olivier de Serres, l'industrie de la soie. On ne verra plus des courtisans élégants oser employer à son défaut l'or et l'argent à se faire fabriquer des galons, ce qui scandalise Laffemas plus qu'on ne saurait dire. « Autant vaudrait, à son sens, permettre de mener les finances de France à charretées dedans la mer [1]. » La législation devra suffire et s'adapter aux besoins nouveaux que fait naître l'entreprise de « dresser manufactures en ce royaume ». Elle mettra un frein aux consommations de luxe, à moins que l'argent qu'on leur consacre ne soit dépensé en France et ne soutienne la production nationale. Elle n'autorisera en fait d'importations que celles qui ont pour objet les matières premières nécessaires à l'industrie. Elle permettra même la liberté du transport de l'or et de l'argent, si nous pouvons « par tel moyen, conserver le nôtre et attirer celui des étrangers ». Elle améliorera enfin les conditions du travail et elle tentera de diminuer les procès et chicanes entre maîtres, compagnons et apprentis, par des institutions de conciliation, notamment par des « bureaux de commerce » à établir dans chaque diocèse.

Ce caractère relativement plus libéral du mercantilisme sous sa forme industrialiste s'accentue avec le mercantilisme commercialiste. Le progrès des idées. l'entrée en scène de la classe des négociants, l'exemple de la Hollande, pays libre enrichi par le commerce et

1. B. Laffemas, *Règlement général pour dresser manufactures en ce royaume.*

qui a vivement impressionné l'attention publique [1], assurent le succès de la conception nouvelle : ce qui enrichit un État ce n'est ni l'agriculture, ni l'industrie, c'est essentiellement le commerce avec l'étranger. N'a-t-on pas vu dans l'antiquité l'étonnante fortune de Sidon et de Tyr, des villes maritimes de la Grèce, de Carthage, d'Alexandrie, de Constantinople et de Marseille, édifiée sur la prospérité commerciale? Si, au moyen âge, les sources de la richesse semblent desséchées, comme le dit Ganilh [2], n'est-ce pas que le mouvement commercial est lui-même paralysé? Et enfin, lorsqu'au XIIe siècle ces sources semblent se rouvrir, c'est encore le commerce étranger qui en est cause : les ports de l'Adriatique et de la Méditerranée, aussi bien que les Villes Hanséatiques en sont les preuves éloquentes. Les États riches sont les États commerçants et la fortune publique a suivi la direction du commerce étranger, passant de Venise aux ports d'Angleterre et de Hollande lorsque les courants commerciaux se sont déplacés à la suite de la découverte de la route des Indes par Vasco de Gama en 1498.

C'est donc l'état du commerce extérieur qui est le vrai baromètre de la prospérité nationale. On apprécie l'un et l'autre au moyen de la balance du commerce, c'est-à-dire de la comparaison des importations et des exportations et l'idéal économique sera d'assurer la supériorité des secondes sur les premières, des opération qui apportent de l'argent au pays sur celles qui lui en retirent, des créances nationales sur les dettes nationales.

Deux noms demeurent attachés à cette forme du mercantilisme : celui de Thomas Mun et celui de Josias Child.

Th. Mun [3] considère le commerce extérieur comme

1. Cf. William Temple, *Remarques sur l'Estat des Provinces-Unies des Païs-Bas*, faites en l'an 1672 (La Haye, 1674).

2. Ch. Ganilh, *Des Systèmes d'Économie politique, de leurs inconvénients, de leurs avantages* (2 vol. Paris, 1809), t, I, p. 67.

3. L'ouvrage de Mun connu sous le titre de *England's Trea-*

le moyen normal d'accroître le trésor national nécessaire à l'État et au Prince, ainsi que le démontrent à l'évidence les exemples d'Alexandre, César, David, Sardanapale, Darius, Néron, Galba et Salomon. Une règle domine toute la politique en cette matière : vendre chaque année aux étrangers une somme de produits supérieure en valeur à celle de leurs importations. A l'abri de ce principe, l'exportation de numéraire n'a pas en elle-même d'inconvénient. Un trafic important peut même se faire sous forme de troc avec peu de monnaie. Les craintes des bullionistes viennent de ce qu'ils ne considèrent qu'une face du problème, sans voir que les objets importés peuvent être réexportés avec bénéfice. Il faut donc renoncer à leurs procédés et ne considérer que la balance du commerce. Ces procédés sont en effet non seulement inefficaces mais funestes; la circulation métallique, artificiellement accrue par eux, est « semblable à des flots impétueux qui débordent sur leurs rives et, l'eau manquant soudain, font place à la sécheresse [1] ». Et Mun, après avoir recherché comment calculer la balance du commerce, termine en faisant pressentir le « laisser faire et le laisser passer » des Physiocrates. « Laissez les rois altérer les monnaies ou changer leur valeur.... Laissez les princes opprimer, les gens de loi extorquer, les usuriers mordre, les prodigues gaspiller et les marchands exporter la monnaie quand leur trafic l'exige.... On ne peut constituer dans l'État d'autre trésor que celui que détermine une balance du commerce favorable ou non. Et cela doit arriver par une nécessité supérieure à toute résistance [2]. »

sure by forraign Trade (1664), est parfois intitulé *England's benefit and advantage by foreign trade plainly demonstrated.* L'édition la plus récente est celle qu'en a faite le professeur W.-J. Ashley dans la collection *Economic classics* (London, Macmillan, 1895). Une traduction française a paru en 1674. Je cite d'après l'édition anglaise de 1718.

1. Mun, *op. cit.*, p. 21.
2. Mun, *op. cit.*

Josias Child offre lui aussi un singulier mélange d'idées autoritaires et libérales [1]. Il est libéral lorsqu'il traite « des compagnies de marchands », compagnies de colonisation ou corporations dont il recommande d'élargir l'accès, disant que commerçants et consommateurs doivent faire leur éducation à leurs risques et périls, que nul ne doit pouvoir « acheter une immunité et un monopole au préjudice du pays [2] » et que « le principal soin de ceux qui font des lois doit être de pourvoir au bien public en général, sans entrer dans le détail des affaires de chaque particulier [3] ». Il est encore libéral lorsqu'il condamne l'antisémitisme [4], pour le concours utile que les juifs apportent au commerce, le bon exemple qu'ils donnent de l'économie, et parce que « tous les hommes sont naturellement les mêmes » et que si « la crainte est la cause de la haine... la tolérance formelle désarme les esprits inquiets et ambitieux ».

Mais son libéralisme tombe lorsqu'il en arrive à l'étude de la balance du commerce et des moyens propres à développer le commerce national. Ces moyens ne sont pas seulement une abondante population marchande, de nombreux capitaux et des facilités données au commerce. Il faut aussi faire en sorte qu'il soit de l'intérêt des autres nations de commercer avec nous. Que si cet intérêt leur échappe, il pourra être utile de leur en imposer l'intelligence, au besoin par la force, en sauvant toutefois les apparences et sans porter atteinte au bon renom de l'État. On s'opposera, en y mettant toutes les formes, à l'établisse-

1. Child publie en 1668 : *Brief observations concerning Trade and Interest of money*, et, la même année : *A new Discourse of Trade*, série de traités traduits en français par V. de Gournay sous le titre : *Traités sur le commerce et les avantages qui résultent de la réduction de l'intérêt de l'argent* (Amsterdam et Berlin, 1754).
2. Child, *trad. franç.*, p. 231.
3. Child, *op. cit.*, p. 226-227.
4. Child, *op. cit.*, p. 290-298.

ment dans la nation de manufactures étrangères. Les colonies seront unies à la métropole par un pacte colonial sévère. Enfin, l'État est l'agent désigné par Child pour réaliser la réforme essentielle, celle qui lui tient le plus à cœur, l' « Unum Magnum » : c'est-à-dire l'abaissement artificiel du taux de l'intérêt. Confondant l'effet avec la cause, il estime que cette mesure contribuera grandement au progrès du commerce et de la production, en facilitant les emprunts et en obligeant de nombreux rentiers à s'adonner à un travail productif.

Si tel est l'état de la pensée mercantiliste chez ses représentants les plus connus, on sent de reste que ce système n'a pu parvenir à revêtir une forme scientifique. Il semble que chaque effort tenté pour la lui donner contribue à sa désagrégation en y introduisant un facteur libéral. Ce mouvement de désagrégation ne pouvait être que considérablement hâté par les applications du mercantilisme.

Il faudrait, pour donner une idée exacte de ces applications, faire appel à des exemples empruntés à la politique économique de tous les grands États au XVII[e] et au XVIII[e] siècles, l'Angleterre à partir du règne d'Élisabeth, la Prusse avec Frédéric II, l'Espagne, l'Autriche, la Russie même avec Pierre le Grand. Nous devons les guerres incessantes des États européens à l'opinion mercantiliste régnante, à la vieille conception scholastique du profit de l'un fait du dommage de l'autre que le mercantiliste Verri traduit en une formule définitive : « Tout avantage commercial d'un peuple représente pour un autre un dommage correspondant : la pratique du commerce est une véritable guerre [1] ».

Comme c'est en France qu'a été faite l'application la plus générale des idées mercantilistes et que le sys-

1. Cité par Schmoller, *Principes d'Économie politique*, Introduction, § 39 trad. franç., Giard et Brière, 1905, t. I, p. 208-209).

tème a pris même parfois le nom de *Colbertisme*, l'exemple de la France nous suffira à comprendre quelle peut être la portée d'une doctrine économique et les conséquences d'une erreur théorique sur la définition de la richesse.

Colbert, après avoir fait preuve de libéralisme dans le tarif douanier de 1664, cède aux doléances des manufacturiers et, dans le tarif de 1667, inaugure, si l'on peut dire, le protectionnisme national en France. Les droits de douane, plutôt fiscaux que protecteurs, établis en 1664, sont remplacés par 700 droits de sortie, 900 droits d'entrée, destinés cette fois ouvertement à protéger l'industrie nationale : les Anglais et les Hollandais répondent en élevant les droits sur les produits français et en particulier en prohibant nos vins et eaux-de-vie, principal objet de nos exportations. Les intérêts économiques étant ainsi heurtés, la guerre était inévitable. Elle éclate avec la Hollande en 1672. La paix de Nimègue entraîne renonciation au tarif de 1667 et liberté réciproque du commerce des deux pays. Quant à l'Angleterre, elle prohibe momentanément tout commerce avec la France « comme nuisible à l'État ».

Les successeurs de Colbert ne font qu'exagérer son système; la même cause a les mêmes effets. En 1688, nouvelle guerre avec la Hollande; le traité de Ryswick en 1697 amène la promulgation, deux ans après, de nouveaux tarifs qui font bénéficier les produits hollandais de taxes privilégiées.

Contre l'Angleterre, nous élevons en 1687 nos droits sur les étoffes de laine, principal objet de ses exportations. En 1696 elle nous répond en frappant à perpétuité nos produits de taxes d'importation de 25 p. 100 plus élevées que ceux des autres nations. En 1701 la France, par arrêt du Conseil, prohibe un grand nombre de marchandises anglaises, élève les droits sur certaines autres et cherche à atteindre la marine anglaise par des surtaxes de pavillon. En 1703, l'Angleterre passe avec le

Portugal le traité de Méthuen qui assure aux vins portugais l'avantage sur les nôtres d'une taxe trois fois moins élevée. Une pièce de Champagne paye alors en Angleterre 475 f. de droits, une pièce de Bourgogne 750 f.

De tels événements ne pouvaient laisser indifférents ceux qui, par profession ou par goût, portaient attention aux choses économiques. Dès la fin du XVII[e] siècle, le mouvement de désagrégation du mercantilisme s'accentue, non pas que ses bases théoriques soient dès lors ébranlées — mais les applications d'art social qu'on en fait découler se transforment. On admet que le commerce doit apporter au pays la richesse par excellence, l'or et l'argent. Mais le régime le plus favorable au commerce n'est pas la réglementation, dont on constate les dangereux effets ; c'est la liberté. Ainsi se constitue une forme de transition entre le mercantilisme et le libéralisme, que nous avons proposé d'appeler le *mercantilisme libéral*[1] et qui trouve son expression notamment dans les protestations des marchands et des députés au Conseil du Commerce et surtout dans un manuscrit inédit d'un courtisan de Louis XIV, M. de Belesbat.

Les caractères particuliers de ce mercantilisme libéral sont les suivants. Ses représentants admettent que les métaux précieux jouent dans l'économie nationale un rôle prépondérant. Ils admettent l'utilité pour l'État d'une population abondante et riche. Ils ne mettent pas en question l'opportunité du rôle tutélaire de l'administrateur du royaume dans l'ordre économique. De ces principes théoriques ils dégagent cette conclusion que, plus le commerce est utile, plus le prince doit lui donner un régime favorable. Or ce régime c'est la liberté. « Le commerce vit de liberté et meurt de protection. » Le Colbertisme est soumis à une critique minutieuse pour les entraves administratives

1. A. Schatz et R. Caillemer, *Le mercantilisme libéral à la fin du XVII[e] siècle. — Les idées économiques et politiques de M. de Belesbat.* (*Revue d'Économie politique*, 1906.)

qu'il a multipliées et auxquelles vient se heurter le développement de l'activité nationale, pour ses armées de commis et de fonctionnaires incapables, chargés d'une besogne qu'il n'est pas au pouvoir de l'esprit humain de mener à bien, pour sa politique protectionniste qui engendre nécessairement la guerre en isolant les peuples les uns des autres, tandis que le libre échange mettrait en pleine lumière la solidarité qui les unit. En particulier, en ce qui touche la Hollande, on explique comment son économie nationale, est, dans le fait, complémentaire de la nôtre, puisque nous produisons trop pour notre consommation et elle pas assez. Il doit donc s'établir entre les deux pays une division du travail, l'un produisant, l'autre commerçant. Une harmonie providentielle règne entre leurs intérêts. L'ardeur des convictions est si forte que ces principes nouveaux sont proclamés, par un courtisan du Grand Roi, dans l'instant même où nous sommes en guerre avec la Hollande — et Louis XIV devait peu goûter de semblables leçons.

Il semblerait que le mercantilisme, parvenu à entrevoir l'idée de solidarité entre les peuples et de division internationale du travail, ait vécu. Il n'en est rien ; chez les mercantilistes libéraux, la conception autoritaire de la souveraineté subsiste. L'ordre économique est encore considéré comme l'œuvre du législateur, qui doit seulement modifier ses procédés et, continuant au commerce sa « vive protection », l'affranchir, supprimer les rouages compliqués qui entravent son essor. Le mercantilisme a donc évolué, mais il survit à cette désagrégation interne qui le rapproche du libéralisme. Il résistera même à la critique externe qui va en être faite et à la doctrine libérale des Physiocrates. Au XVIIIe siècle encore, il aura ses représentants en Angleterre comme J. Steuart, en Italie comme Genovesi, Beccaria et Verri, en France comme Forbonnais. Si nous devions suivre l'idée au XIXe et au XXe siècles, nous la retrouverions chez les protectionnistes modernes.

II

Si les applications du mercantilisme à la politique douanière et commerciale ont provoqué une sorte de revision du système, un mouvement général de réaction anti-mercantiliste s'accentue dès qu'on est à même de connaître dans les faits la valeur de cette politique. On a voulu organiser la fortune de la France en réglementant, pour les développer, tantôt l'agriculture, tantôt l'industrie, tantôt le commerce. L'agriculture languit sous le poids des impôts et des vexations. La misère dans les campagnes est si douloureuse que toute une littérature économique, celle que Boisguillebert et Vauban représentent d'ordinaire, se crée pour la décrire et que La Bruyère songeant aux paysans de son temps met en scène dans un passage fameux, « certains animaux farouches, des mâles et des femelles, répandus par la campagne, noirs, livides et tout brûlés de soleil... »

L'industrie étouffe sous l'étroite réglementation qui lui est imposée et qui devient de plus en plus incompatible avec la complexité croissante de la vie économique. Les industriels aspirent à se débarrasser de toute l'organisation corporative. Le commerce, enfin, se plaint d'une organisation qui a eu pour conséquence de provoquer des guerres incessantes ; il réclame la paix et la liberté. On a cru que la nation naissante pourrait organiser sa vie dans un espace étroit et clos, chacun de ses rouages obéissant à l'impulsion d'un conducteur attentif. Or la nation a grandi ; l'initiative, l'autonomie, la responsabilité individuelles y deviennent notions courantes. L'édifice législatif où elle est enfermée se lézarde : au besoin d'air qui devient général, il faut répondre en ouvrant les fenêtres. Cependant il s'écoule un assez long espace de temps avant que ces fenêtres soient entièrement ouvertes et symétriquement disposées. C'est qu'aussi bien la réforme

est une révolution, non pas seulement dans les faits, mais dans les idées. Il est aisé de le comprendre.

Pendant un siècle — de 1650 à 1750 — chacune des applications spéciales du mercantilisme se trouve faire l'objet d'une critique spéciale : tantôt on s'en prend à l'interdiction d'exporter l'argent, — tantôt à la réglementation du prêt à intérêt, — tantôt, comme nous l'avons vu avec J. Child, aux corporations et à leur politique [1], — tantôt à la protection douanière et en particulier aux restrictions apportées au commerce des blés [2], — tantôt à la protection du travail national contre l'émigration étrangère, — tantôt à la prohibition du luxe, etc. Chacune de ces critiques, en ébranlant le principe réglementaire, porte en même temps un coup à la conception primitive et naïve de l'ordre économique. On a cru que cet ordre était intégralement l'œuvre du législateur, disposant à son gré les individus et les institutions, comme le joueur d'échecs fait de ses pions, et l'on s'aperçoit que chacune de ses dispositions est préjudiciable aux intérêts nationaux. L'ordre artificiellement créé n'est plus. La réglementation est impuissante à le faire revivre. Mais alors, comment vont s'organiser les relations économiques? Telle est la question que les progrès de l'esprit critique font naître et elle est fondamentale, car c'est pour y répondre

1. Une des études les plus complètes de celles qui furent à l'époque publiées sur cette question est celle de [Clicquot de Blervache] : *Considérations sur le Commerce et en particulier sur les compagnies, sociétés et maîtrises* (Amsterdam, 1758).

2. Les idées les plus libérales en cette matière sont exposées notamment par le fermier général Claude Dupin, grand-père de George Sand, et qui, dans un mémoire écrit en 1742, propose, non seulement la liberté des exportations et des importations, mais même, en cas de disette et d'élévation des cours, le paiement de gratifications aux importateurs. (*Mémoire sur les bleds avec un projet d'édit pour maintenir en tout temps la valeur des grains à un prix convenable au vendeur et à l'acheteur* (1748), p. 40, art. XVIII du projet d'édit. La même mesure est recommandée par [Herbert], *Essai sur la police générale des grains* (Berlin, 1755), p. 175, chap. *Droits*.

que va peu à peu se dégager et se propager l'idée que l'ordre économique n'est pas plus l'œuvre artificielle du législateur que l'ordre qui règne naturellement dans les fonctions d'un organisme n'est l'œuvre de l'hygiéniste — que les produits sont créés et distribués par un mécanisme analogue à celui qui fait que nous respirons et que notre sang circule dans nos veines et nos artères, qu'il y a, en un mot, un ordre naturel économique et que cet ordre naturel est susceptible de se substituer à l'ordre artificiel de la réglementation, lorsque le législateur comprendra combien son rôle est borné. Le jour où cette idée est scientifiquement établie, on peut dire que la doctrine individualiste est née. Il a fallu près de dix-huit siècles pour que la pensée sociale en soit là.

Cette idée subit une lente évolution [1] qui l'amène des incertitudes de la subconscience à la pleine clarté de l'évidence, lorsque les Physiocrates la formulent. Dans le mouvement de réaction contre le mercantilisme, nous n'en pouvons trouver que la conception hésitante et élémentaire. Plus exactement, il semble que fassent alors leur apparition certaines idées directrices qui trouveront place dans la doctrine nouvelle, mais qui demeurent encore sans coordination et sans lien. Nous ne saurions songer à étudier dans le détail chacune des formes de la réaction anti-mercantiliste. Il est au contraire indispensable de rechercher quelles sont ces idées directrices, dont le groupement va constituer le libéralisme.

J'appellerai la première de ces idées, le *finalisme providentialiste*, — expression compliquée mais brève, traduisant un ensemble d'idées simples. Les adversaires du mercantilisme semblent au XVIIe siècle tout animés de ce que Taine appelle l'esprit classique,

1. Cf. Hasbach, *Les fondements philosophiques de l'Économie politique de Quesnay et de Smith*. (*Rev. d'Écon. polit.*, 1893, p. 747).

en faisant la psychologie de la société française de ce temps. Ils sont en particulier, sauf de très rares exceptions, profondément religieux et croient à une constante intervention dans le monde de la Providence divine. Si Dieu existe et manifeste son action dans les choses humaines, ce ne peut être que pour le bonheur de ses créatures. La vie en société a donc une fin voulue par la Providence et qui est ce bonheur même. Mais d'où vient la vie en société? De nos penchants ou de nos facultés naturelles. Si la Providence nous a donné des instincts sociaux et si elle a fait du groupement social une nécessité, c'est que nos facultés naturelles librement exercées rendent possible cette vie en société et y font régner l'ordre que requiert notre bonheur.

C'est ainsi que Vanderlint[1] voit apparaître, à propos d'un phénomène économique spécial, « cette voie de la Providence qui est établie dans la nature des choses pour le bien-être et le bonheur de l'humanité ». C'est ainsi encore que Josiah Tucker peut poser cette question qui affirme elle aussi la croyance à un principe d'ordre naturel : « Pouvez-vous supposer, dit-il, que la Providence divine a vraiment constitué l'ordre des choses de telle sorte que les nécessités de la défense nationale soient incompatibles avec les principes fondamentaux de la bienveillance universelle et le souci de faire aux autres ce que nous voudrions qui nous soit fait? Pour moi, je l'avoue, je n'ai jamais conçu qu'un Être omniscient, juste et bon, ait imaginé un plan aussi contradictoire en ses diverses parties, qu'il nous puisse imposer telles obligations relatives à la morale et des obligations différentes relatives au commerce, qu'il ait établi un antagonisme entre notre devoir et notre intérêt temporel[2]. »

1. *Money answers all things* (London, 1734).
2. *Tracts on political and commercial subjects* (1758). Le libéralisme conservera ce caractère théiste, chez certains de ses représentants au XIXe siècle. « Il reste à chercher, dira par

Mais l'intervention de la Providence dans le monde ne se traduit pas en faits désordonnés et conformes aux seuls caprices d'une volonté toute puissante. On observe en eux une certaine régularité et leur succession révèle certaines lois qu'on appelle *lois naturelles*. C'est là une deuxième idée directrice qu'on trouve, dès le milieu du XVII[e] siècle, chez William Petty [1]. Pour lui, qui est médecin en même temps qu'économiste, l'assimilation est absolue entre la vie de l'organisme social et celle de tout organisme vivant. Avant de procéder à « l'anatomie politique de l'Irlande », à l'étude « de sa symétrie, de sa structure et de ses proportions [2] », il a proclamé, dans son *Traité des Taxes et Contributions*, en 1662, « l'inutilité et la stérilité des lois civiles positives contre les lois de la nature [3] », il a déclaré que « nous devons considérer en général que si les médecins les plus sages ne se mêlent pas trop de l'état de leur patient, observant et suivant les mouvements de la nature, plutôt que de les contredire en administrant leurs remèdes violents, en politique et en économie on doit agir de même [4] ».

L'identité des lois que découvre l'étude des phénomènes physiologiques et celle des phénomènes sociaux était si bien destinée à appeler l'attention des observateurs qu'elle a été signalée dès l'antiquité et par des mercantilistes eux-mêmes, sans qu'on en ait encore aperçu la réelle portée. A la fin du XVII[e] siècle, et au début du XVIII[e], elle se précise et met sur la voie de la doctrine nouvelle. Boisguillebert [5] admet l'existence

exemple Dunoyer..., si, dans les desseins de la Providence, la justice et l'utilité générales ont été décidément divisées... » (*J. des Econom.*, déc. 1847, p. 21).

1. *Les œuvres économiques de sir William Petty*, trad. franç. (2 vol., Giard et Brière, 1905).

2. Petty, trad. franç., t. I, p. 149.

3. Petty, trad. franç., t. I, p. 48.

4. Petty, trad. franç., t. I, p. 64.

5. Les œuvres de Boisguillebert ont été publiées en partie par Eug. Daire, dans la *Collection des Grands Économistes* (t. I,

de lois naturelles, dictées par la Providence pour le bien de la société. Il découvre que, dans tous les arts et toutes les professions, « il y a une police nécessaire que la nature seule peut mettre, et jamais l'autorité[1]... » Ces lois créent un ordre économique dont le désir du profit est l'âme, ordre supérieur à notre volonté et auquel nous devons nous soumettre; la « prétendue très fine politique » que nous inspirent la sensibilité et la pitié cherche vainement à transformer cet ordre : « la nature... ne tarde guère à punir la rébellion que l'on fait à ses lois, comme on n'en a que trop fait l'expérience[2] ».

A l'idée des lois naturelles s'en ajoute bientôt une autre qui n'est pas encore un essai tenté pour en expliquer l'essence et la nature intime, mais qui est une simple constatation de leurs effets. C'est l'idée que le libre jeu des lois naturelles révèle l'*harmonie des intérêts individuels et internationaux*. Elle est très nettement exprimée dès 1652 par Pierre de la Court[3]. Il

Économistes financiers du XVIIIe siècle, 1843). L'édition collective des écrits de Boisguillebert publiée en 1707 (2 tomes in-12, s. l.) contient en outre un *Traité du mérite et des lumières de ceux que l'on appelle gens habiles dans la Finance ou grands financiers* (reproduit par J.-E. Horn dans l'étude citée ci-dessous), et un *Mémoire qui fait voir en abrégé que, plus les bleds sont à vil prix, plus les pauvres sont misérables, ainsi que les riches qui seuls les font subsister, et que, plus il sort de grains du Royaume et plus on se garantit d'une cherté extraordinaire*.

Consulter sur Boisguillebert : la notice dont Daire fait précéder son édition; deux ouvrages couronnés en 1866 par l'Académie des sciences morales et politiques, et dont les auteurs semblent un peu trop préoccupés de faire de Boisguillebert un précurseur du libéralisme orthodoxe; J.-E. Horn, *l'Économie politique avant les Physiocrates* (1867), et F. Cadet, *Pierre de Boisguillebert, précurseur des Économistes* (1870); G. Cohn, *Boisguillebert* (Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 1869); Von Skarzynski, *P. de Boisguillebert und seine Beziehungen zur neueren Volkswirtschaftslehre* (Berlin, 1873).

1. Boisguillebert, *Traité des grains*, ch. x (édit. Daire), p. 390.

2. Boisguillebert, *Dissertation sur la nature des richesses*, ch. v (édit. Daire), p. 411.

3. P. de La Court est un économiste hollandais qui publia,

explique analytiquement comment « les véritables intérêts de tous les pays consistent dans la commune prospérité des régents et des habitants[1] », et que « les intérêts des habitants de la Hollande sont enchaînés les uns aux autres[2] ». Il en prend texte pour condamner les principales atteintes portées de son temps à la liberté — liberté de religion — liberté du travail, par les corps de métiers dont l'institution rend indolents et paresseux ceux dont elle assure le gain, tandis « qu'ils excluent des gens fort habiles à qui la nécessité donnerait de l'industrie[3] ». La liberté, sans laquelle une nation « n'est qu'un Pistrinum ou une prison..., fait un paradis du plus nécessiteux pays du monde[4] ».

En 1691, Dudley North[5] développe la même idée : « Le monde. relativement au commerce, n'est qu'une seule nation ou un seul peuple et les nations ne doivent être considérées que comme des particuliers... Il ne saurait y avoir, ajoute-t-il, de commerce désavantageux pour le public, car, s'il en était ainsi les hommes ne s'y livreraient pas. Tout ce qui enrichit le commerce enrichit le public dont les commerçants font partie. »

En 1696, Grégory King[6] démontre que le marchand de céréales, en cherchant son propre intérêt, est utile à la société, au moment même où les mercantilistes

en 1662, l'*Intérêt de la Hollande* (Interest van Holland). Une traduction française a paru sous le titre de *Mémoires de Jean de Witt, grand pensionnaire de Hollande*, traduits de l'original en françois par M. de *** (3e édit. à Ratisbonne chez Érasme Kinkius, 1709).

1. *Mémoires de Jean de Witt*, p. 2.
2. *Op. cit.*, titre du chap. VII.
3. *Op. cit.*, p. 46.
4. *Op. cit.*, p. 330.
5. Dudley North, *Discourses upon trade, principally directed to the cases of the interest, coinage, clipping and increase of money* (London, 1691).
6. Gregory King, *Natural and political observations and conclusions upon the state and condition of England in 1696* (publié en 1801).

libéraux exposent l'intérêt que nous avons à ce que la Hollande soit libre et prospère. Enfin Josiah Tucker insiste lui aussi sur l'interdépendance des intérêts, dans la nation et entre les nations.

Un seul pas restait à franchir pour que l'ancienne conception scholastique et mercantiliste des rapports d'échange soit définitivement condamnée. C'était de faire comprendre que *les intérêts ne sont pas seulement harmoniques mais solidaires.* C'est la quatrième idée directrice dans cette période d'élaboration du système libéral. Elle est mise en pleine lumière par Boisguillebert. Il montre la solidarité qui existe entre les classes sociales, en un temps où les classes privilégiées peuvent se flatter d'avoir rejeté la charge fiscale presque entière sur les déshérités. Cette solidarité est comparable à celle qui existe entre les diverses parties du corps humain. « Les pauvres dans le corps de l'État, dit-il, sont les yeux et le crâne et par conséquent les parties délicates et faibles et les riches sont les bras et le reste du corps. Les coups que l'on y porte pour les besoins de l'État sont presque imperceptibles, tombant sur ces parties fortes et robustes, mais mortels quand ils atteignent les endroits faibles, qui sont les misérables [1]. »

La même solidarité existe entre les professions. Il le montre en rapprochant un art de luxe, comme celui du comédien, du métier le plus indispensable, celui d'agriculteur [2]. C'est seulement lorsque l'agriculteur sera dans une situation prospère et disposera d'un excédent de revenus à consacrer aux divertissements que le comédien pourra exercer en paix son art et gagner sa vie en s'y adonnant. C'est donc l'intérêt de tous que le cultivateur obtienne pour ses produits un *prix rémunérateur*, c'est-à-dire couvrant le prix de

1. Boisguillebert, *Factum de la France*, ch. XI (édit. Daire, p. 336).
2. Boisguillebert, *Dissertation sur la nature des richesses*, ch. IV (édit. Daire, p. 406-407).

revient le plus élevé et c'est une singulière illusion que de croire obéir à la piété et à la charité chrétiennes en abaissant artificiellement le prix du blé « afin que le pauvre monde puisse subsister [1] ».

La même solidarité existe enfin entre les peuples. Il n'est pas vrai que le gain de l'un soit fait de la perte des autres. La Providence, en diversifiant les productions nationales et les aptitudes naturelles des populations, a clairement fait entendre que la division du travail doit s'établir entre les pays riches et les pays pauvres comme entre les individus, pour le plus grand bien de tous et de chacun [2].

Telles sont, à notre sens, les idées directrices que l'on peut dégager de la littérature économique très abondante, très diffuse et très confuse, de cette période. A aucun degré ces idées ne constituent un système d'ensemble. Elles ne sont pas coordonnées et ne donnent lieu qu'à des conclusions d'espèces. Elles n'en sont pas moins fondamentales dans l'histoire de l'individualisme. Elles attestent l'évolution de l'opinion avec ses hésitations et ses incertitudes. Elles sont la pâle lueur du flambeau que se passent les générations et qui n'a pas encore illuminé la nuit profonde où la pensée économique se meut. Que faudra-t-il donc pour assembler ces éléments épars? Il faudra que cette

1. Boisguillebert. *Traite des grains*, ch. VI (édit. Daire, p. 382).

2. « La nature, dit Boisguillebert, aime également tous les hommes et les veut pareillement, sans distinction, faire subsister. Or, comme dans cette manne de grains, elle n'est pas toujours aussi libérale dans une contrée qu'elle l'est dans une autre, et qu'elle les donne avec profusion dans un pays et même dans un royaume, pendant qu'elle en prive un autre presque tout à fait, elle entend que, par un secours mutuel, il s'en fasse une compensation pour l'utilité réciproque... C'est sur quoi elle ne connait ni différents États ni divers souverains, ne s'embarrassant pas non plus s'ils sont amis ou ennemis, ni s'ils se font la guerre, pourvu qu'ils ne la lui déclarent pas... » (*Dissertation sur la nature des richesses*, ch. V, édit. Daire, p. 410-411.)

pensée à peine affranchie du joug de la morale et de la théologie accepte celui de la philosophie. Ce seront les philosophes qui, reculant les limites jusqu'alors fixées aux observations, rechercheront les uns dans la psychologie, les autres dans le droit naturel et la théologie sociale, les assises solides de cet ordre spontané qui ne s'est encore manifesté que par quelques rares phénomènes aux yeux de penseurs sagaces, mais qui ne s'est pas encore révélé dans sa majestueuse simplicité et son harmonieuse splendeur.

CHAPITRE II

LES BASES PSYCHOLOGIQUES DE L'INDIVIDUALISME : DE HOBBES A MANDEVILLE

I. Les théories politiques et économiques de Th. Hobbes. — II. L'Ecole du sens moral. — III. B. de Mandeville.

Les aspirations libérales dont nous avons examiné les raisons d'être et les manifestations essentielles ne pouvaient se transformer en une doctrine libérale qu'à cette condition d'expliquer qu'il existe un ordre naturel des phénomènes économiques, ordre soustrait en principe à notre volonté, comme celui qui existe entre les phénomènes physiologiques, et suffisamment harmonieux pour que la fonction des gouvernants se restreigne à faciliter son libre jeu. C'est cette explication que l'analyse psychologique allait fournir.

L'Économie politique, en effet, peut être considérée comme la science de certains actes humains tendant à la satisfaction de certains désirs ou besoins, et comme l'étude des rapports que ces actes font naître entre les individus groupés en société. A la base de toute doctrine économique il y a donc, développée ou impliquée, une théorie psychologique, dont l'objet est de déterminer comment et pourquoi nous agissons, et d'où il résulte, ou bien que les activités individuelles

se coordonnent spontanément, ou bien que, cette coordination spontanée faisant défaut, la contrainte doit la provoquer et la conserver artificiellement. Il faut même aller plus loin : notre activité est intimement liée à notre faculté de connaître et de vouloir. Par conséquent, il est vraisemblable que les partisans de l'ordre économique spontané et les partisans de l'ordre économique artificiel auront en ces deux matières des conceptions divergentes. Et, de fait, entre individualistes et socialistes, il y a antagonisme quant à la définition de notre vie psychique tout entière.

Les uns admettent que l'homme connaît par l'effet d'une faculté innée, reflet en nous de la pensée divine, et qui, après nous avoir révélé par elle seule et par ses seules déductions les principes derniers des choses, nous conduit peu à peu dans les hauteurs métaphysiques de l'Absolu et de l'Éternel; que cette faculté sublime qui domine tout notre être pensant, règne en maîtresse ou peut régner sur nos déterminations. Au point de vue philosophique, ils peuvent se réclamer de Platon, saint Augustin, Descartes [1], Malebranche et Hégel; au point de vue économique et social, de tous les socialistes « utopiques » qui ont cru qu'une société pouvait être bâtie de toutes pièces sur un type idéal et subsister en se fondant sur les qualités rationnelles de l'homme, et aussi des socialistes « scientifiques »

1. L'influence pernicieuse exercée par Descartes sur la philosophie sociale me paraît avoir été très exactement indiquée par Albert Sorel (*Comment j'ai lu la « Réforme sociale »*. — *Réforme sociale*, 1er novembre 1906, p. 614) : « Quel que fût mon respect, assez commandé et indirect encore pour le *Discours de la méthode*, je savais déjà que de ce fameux discours il était sorti autant de déraison sociale et d'aberrations métaphysiques, d'abstractions et d'utopies que de données positives, que s'il menait à Comte il avait aussi mené à Rousseau ». C'est, comme l'explique l'auteur, qu'il y a eu, pour la postérité et l'influence, deux Descartes : l'intellectualiste ou rationaliste pur et l'observateur.

qui, avec Bernstein, substituent à la dialectique hégélienne du marxisme, le rationalisme kantien, à la conception matérialiste de l'histoire et à la thèse catastrophique, l'interprétation rationnelle des faits et la justification rationnelle de l'idéal socialiste; au point de vue politique enfin, leurs sympathies iront au Jacobin décrit par Taine et qui veut coûte que coûte faire triompher la Raison dans l'individu et dans la société.

Les autres, au contraire, tiennent que l'homme, dont l'esprit est table rase à sa naissance, ne connaît que par l'effet de l'expérience sensible, que, peu à peu, par un long effort, il arrive à découvrir l'apparence de relations régulières entre les phénomènes, que ce résultat constitue toute sa science, au delà de laquelle s'étend le domaine infini de l'inconnaissable; que la Raison qui ne lui a rien révélé est plus impuissante encore à provoquer ses déterminations, que seule la sensibilité qui nous instruit est capable de nous faire agir, en nous amenant à discerner, sous des formes qui vont en se compliquant, ce qui est plaisir et ce qui est douleur pour notre être intime; alors, d'accord avec les empiristes anglais, nous écartons le rationalisme du domaine économique. Tout système social qui se fonde sur l'empire de la Raison nous apparaît comme vicié dans son principe même et nous affirmons au contraire que l'œuvre préalable qui s'impose à l'économiste est d'analyser les facultés réellement agissantes chez l'individu, tel que nous le révèle l'observation. Nous sommes individualistes d'esprit et de méthode. Et c'est apparemment pourquoi tous les économistes libéraux qui ont été en même temps des philosophes se rangent du même côté, empiristes dans leur théorie de la connaissance, utilitaires dans leur théorie des déterminations morales, depuis Mandeville jusqu'à Taine et Spencer, en passant par Locke, D. Hume, Condillac, A. Smith et J. St. Mill.

C'est au XVIII[e] siècle que l'individualisme se con-

stitue sur ce fondement psychologique[1]. Trois étapes sont à considérer dans ce travail préliminaire d'édification de la doctrine économique.

Dans la première, Hobbes, ayant établi que l'intérêt personnel est le mobile essentiel de notre activité, considère les intérêts personnels des individus groupés en société comme divergents, jusqu'au jour où la peur rend possible la constitution d'un pouvoir despotique qui paralyse en nous ces instincts anti-sociaux.

Dans la seconde, l'École du sens moral cherche à

1. Le rôle prépondérant que doit jouer la psychologie dans la méthodologie économique présente un intérêt plus général que d'être l'origine et la base la plus solide de l'individualisme. Il sera défendu au XIX[e] siècle, à l'exclusion de toute préoccupation doctrinale, par les économistes de l'école autrichienne, MM. Karl Menger, de Böhm-Bawerk, Sax, Miaskowski, de Wieser, etc. A l'encontre des économistes appartenant à l'école historique allemande, ces auteurs montreront la nécessité d'étudier les phénomènes économiques, non seulement du dehors, en accumulant les monographies et les observations qui préparent une conclusion, mais aussi et surtout du dedans, en cherchant à en découvrir la loi, et au moyen de la psychologie qui, seule, peut fournir cette conclusion. Ainsi Newton découvrit la loi de la gravitation simplement pour avoir vu tomber une pomme, et il est vraisemblable que l'accumulation des observations et la connaissance minutieuse des phénomènes célestes eussent été plus nuisibles qu'utiles à sa découverte. Dans les sociétés humaines, c'est donc le ressort intime et vivant, c'est-à-dire l'homme, qu'il faut examiner, de même que, pour comprendre la marche d'une montre, il faut en examiner l'intérieur et non pas seulement le cadran. Quant à la part respective de la Raison et de la sensibilité dans la vie psychique, la thèse individualiste est loin d'être répudiée par tous les psychologues contemporains : « L'hypothèse que l'Intellect ou la Raison constitue le fond de l'être humain est une hypothèse psychologique des plus contestables. Cette hypothèse semble même céder le pas de plus en plus à la conception inverse, d'après laquelle le fond primitif de l'être humain serait la sensibilité et même la sensibilité physique. C'est dans la sensibilité, si l'on veut bien remonter assez loin, que l'on trouvera le point de départ de tout le développement intellectuel et moral de l'individu. » (G. Palante, *Combat pour l'individu*, Paris, Alcan, 1904, p. 160-161.)

montrer que les intérêts personnels sont au contraire convergents et harmoniques, parce que nous sommes des êtres sociables et que, en vertu d'instincts sociaux, nous réalisons volontairement et consciemment cette harmonie.

Dans la troisième enfin, B. de Mandeville établit pour toutes les formes ultérieures de l'individualisme que l'harmonie des intérêts est, non pas volontaire, mais involontaire et objective, et résulte du seul entrelacement naturel de nos actes dans une société où règne la division du travail. Le principe de l'ordre spontané est dès lors établi sur la base solide de nos instincts permanents et profonds.

I

Cette union de l'économie politique et de la psychologie s'opère en Angleterre dans le temps même où les premiers adversaires du mercantilisme cherchaient à appuyer leurs critiques sur quelque principe général et l'on comprend aisément que la pensée anglaise, conquise et émancipée par la Réforme protestante, déjà accoutumée à une sorte d'individualisme religieux, était prédestinée à faire éclore l'individualisme économique. Cependant ce mouvement d'affranchissement religieux paraît avoir dévié au XVIIe siècle, et surtout en Écosse, vers l'autoritarisme et l'absolutisme du clergé protestant et, cette fois encore, c'est par une réaction que s'explique le rôle prépondérant des Écossais, tels que Shaftesbury, Hutcheson, D. Hume et A. Smith dans la constitution du libéralisme.

Buckle, dans son *Histoire de la Civilisation en Angleterre* [1], a raconté par suite de quelles circonstances, le clergé protestant fut conduit, dans la période troublée de

1. Traduction A. Baillot. Nouvelle édition (Marpon et Flammarion), 5 vol. in-16, t. V, ch. XIX.

l'histoire d'Écosse qui s'étend de 1580 à 1653, à s'allier au peuple dans sa lutte contre le gouvernement et contre Charles Ier. Représentant à la fois l'esprit démocratique, la liberté populaire et l'indépendance nationale, le clergé écossais se trouva investi d'une véritable autorité dictatoriale sur les intérêts temporels en même temps que spirituels de la masse du peuple. Le XVIIe siècle est ainsi pour l'Écosse un siècle où l'esprit public est dominé par l'ascétisme le plus absurde et le plus monstrueux, qu'on pourrait croire aussi le plus invraisemblable, s'il n'était attesté par des témoignages dignes de foi.

La vie des Écossais se passe dans les églises à entendre des sermons de plusieurs heures qui se renouvellent jusqu'à trente fois par semaine. L'éloquence sacrée prend pour thème les sujets les plus propres à frapper des âmes simples : elle décrit sans se lasser les fureurs du Tout-Puissant et les tourments horrifiques de l'enfer. L'événement le plus simple sert de prétexte à des commentaires terrifiants qui attestent la continuelle intervention d'un Dieu courroucé dans les menus faits de l'existence. Le pasteur défère à une petite cour ecclésiastique par lui composée, la *Kirk-Session*, les laïques suspects de tiédeur et les fait excommunier au spirituel et exproprier de leurs biens au temporel. Les domestiques, choisis par ses soins, sont des espions qui lui permettent de contrôler et de régler les affaires particulières de chaque famille, dans la faible mesure où la superstition la plus exaltée rend ce contrôle nécessaire. La morale ascétique triomphe : tout instinct naturel, toute affection est la marque de la turpitude naturelle de l'homme. Aucun souci économique ne résiste à des préceptes qui, non seulement interdisent les préoccupations profanes et la prévoyance, comme attentatoire à la majesté divine par la défiance qu'elle implique, mais même font un péché grave des soins corporels les plus élémentaires. Tel est l'état social bizarre que Buckle qualifie « une

des plus détestables tyrannies qu'ont ait vues sur la terre[1] » et où, suivant la forte expression de Taine, « le divin sentiment de la justice s'était tourné en folie lugubre[2] ».

Lors du rétablissement du Roi, la réaction qui était inévitable se produit. La Restauration est une période de corruption éhontée qui s'affirme dans les arts et la littérature aussi bien que dans les mœurs et dans l'esprit public. Toutes les manifestations de la pensée rivalisent de cynisme : la pensée politique et économique trouve chez Hobbes l'interprète qui lui convient.

Thomas Hobbes[3], qu'on appellera parfois « le philosophe de Malmesbury », est Anglais. Ancien étudiant d'Oxford, il a voyagé sur le continent et s'est lié avec tous les hommes marquants de son temps : Galilée, Descartes, Gassendi, Harvey, Selden, Bacon. Lors des troubles d'Écosse, il a écrit un livre pour affirmer le droit et le devoir d'un souverain d'employer la force pour réprimer la rébellion de ses sujets, appliquant

1. Buckle, *op. cit.*, t. V, p. 132.

2. Taine, *Histoire de la littérature anglaise* (édit. in-12, Hachette, 1892), t. III, l. III, ch. I, p. 5.

3. Les œuvres de Hobbes : *Elementa philosophica de cive* (1642 et 1647), *Human nature or the fundamental element of policy* (1650), *Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis* (1651 et 1670), *De corpore* (1655), *De homine* (1658), n'ont été que partiellement traduites en français sous le titre : *Œuvres philosophiques et politiques de Th. Hobbes*, traduites en français par un de ses amis (2 vol. in-8, Neuchâtel, 1787). On les trouvera réunies et traduites en anglais dans l'édition in-folio : *The moral and political works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (London, 1750).

Parmi les très nombreux ouvrages de critique publiés sur Hobbes, je signale comme particulièrement intéressants, au point de vue spécial qui nous occupe : Th. Jouffroy, *Cours de Droit naturel*, XI[e] leçon (Paris, Prévost-Crocius, 1834, 3 vol., t. I, p. 309 suiv.); L. Carrau, *La morale utilitaire* (Paris, Didier, 1874, sect. III, ch. I); Gust. Louis, *Uber dem Individualismus bei Hobbes* (Halle, 1892); G. Lyon, *La philosophie de Hobbes* (Paris, Alcan, 1893); J. Bonar, *Philosophy and political economy in some of their historical relations* (London, 1893, ch. III);

avant de l'avoir établi le principe d'absolutisme despotique qui sera la couronnement de son œuvre.

Cette œuvre est un singulier mélange de métaphysique et de matérialisme. Au moment où Grotius suspend la philosophie à une notion théiste que l'on a proposé d'enfermer dans cette formule : « L'homme est la créature d'un Dieu sage, aux fins duquel il est sûr de se conformer si, dans sa conduite, il prend la raison pour guide[1] » et fait reposer la société sur la sociabilité naturelle de l'homme, sociabilité qui s'affirme en l'état de nature et qui est l'origine même du droit des gens, Hobbes, qui a été secrétaire de Bacon, humanise, comme ce dernier, la science, la sépare de la religion et lui donne pour objet d'accroître la puissance humaine, de permettre, en enchaînant les effets aux causes, de reproduire ceux-ci en agissant sur celles-là. Cependant il fait peu de cas de la méthode expérimentale et il ne renonce pas à découvrir des principes supérieurs *a priori* au delà de l'apparence des phénomènes. Mais il ne va les chercher ni dans un idéal rationnel ni dans les prescriptions d'une volonté divine. Le concept fondamental ne sera autre chose que le mouvement : les relations entre les choses sont essentiellement un transfert d'énergie ou de mouvement qui s'opère de l'une à l'autre. Ce concept fondamental étant admis, une méthode constamment déductive, appliquée aux faits que fournit l'expérience, va lui permettre de passer, par des transitions insensibles, de la psychologie à la morale et de la morale à la politique.

La Société est une réunion d'individus. C'est donc de l'individu qu'il faut partir. Comment connaît-il et comment se décide-t-il à agir? Tous les hommes apportent à la connaissance et à l'action une même

G. Laviosa, *La filosofia scientifica del Diritto in Inghilterra*. Parte I : da Bacone a Hume (Torino, Carlo Clausen, 1897, ch. II et III).

1. G. Lyon, *op. cit.*, p. 148.

aptitude physiologique, un même cadre vide que rempliront diversement les circonstances, l'éducation et le genre de vie. Pour donner un contenu à ce cadre et mettre en branle cette machine, il faut avant tout une poussée initiale qui est la perception. La perception est engendrée par une propagation de mouvement. La théorie de Hobbes, très voisine des théories scientifiques contemporaines, consiste à voir dans les phénomènes un simple mouvement communiqué par les objets matériels à quelqu'un de nos sens, transmis au cerveau et transformé par lui en impression sensible de lumière, de couleur, de son, etc. Absolument passive vis-à-vis de la sensation, l'intelligence se borne à classer, à reconnaître et à faire revivre les impressions.

Si le mouvement poursuit son trajet et est communiqué au cœur, il favorise ou contrarie le mouvement vital, c'est-à-dire les fonctions organiques de nutrition, de circulation, de respiration, etc. L'individu éprouve un plaisir ou une douleur. Il recherche l'un et fuit l'autre : il agit.

Tout acte, par conséquent, suppose un mouvement de l'extérieur à l'intérieur, c'est-à-dire une impression sensible — ou de l'intérieur à l'extérieur, c'est-à-dire une volition déterminée par l'imagination qui conserve le souvenir de l'impression sensible, c'est-à-dire un désir, c'est-à-dire encore une passion. Nous n'agirons que si quelque passion nous pousse à agir. Les passions sont multiples, mais leur variété peut se résumer en désir de bien-être : elles ne varient que par l'objet qui les excite. C'est cet appétit fondamental de bien-être qui groupe les individus et qui fait s'engager entre eux cette course, qu'on appellera plus tard la lutte pour la vie, et dans laquelle nous éprouvons sous un autre nom toutes les passions qui animent les coureurs [1].

1. Cette très curieuse comparaison se trouve à la fin du chap. x de l'*Human nature* (trad. franç., . II, p. 247-248).

S'efforcer, c'est appéter ou désirer.
Se relâcher, c'est sensualité.

Comment ce groupement prend-il la forme d'une société organisée?

Pour le faire comprendre, Hobbes, fidèle à sa méthode déductive, imagine l'hypothèse d'un état de nature, d'où il déduit *a contrario* la nécessité de l'état de société. Cet état de nature peut être défini par une formule juridique : le droit de tous à tout (*jus omnium in omnia, ipsis hominum corporibus non exceptis*). L'égoïsme profond de l'homme en fait un loup pour ses semblables (*homo homini lupus*). C'est la guerre de tous contre tous (*bellum omnium contra omnes*). Chacun défend sa vie par tous les moyens. Un tel état ne saurait durer, parce qu'il heurte un instinct aussi fondamental en nous que la tendance qu'a une pierre à tomber sur le sol : c'est l'instinct de conservation. La société naît.

Or pour maintenir le groupement social, Hobbes, par insuffisance d'observation psychologique, n'aperçoit aucun principe de cohésion naturelle. Les individus sont des atomes fermés, agissant chacun pour soi et contre tous. Les semblants de lien affectif qui les unissent ne sont qu'une apparence : derrière toute émo-

Regarder ceux qui sont en arrière, c'est gloire.
Regarder ceux qui précèdent, c'est humilité.
Perdre du terrain en regardant en arrière, c'est vaine gloire.
Être retenu, c'est haine.
Retourner sur ses pas, c'est repentir.
Être en haleine, c'est espérance.
Être excédé, c'est désespoir.
Tâcher d'atteindre celui qui précède, c'est émulation.
Le supplanter ou le renverser, c'est envie.
Se résoudre à franchir un obstacle imprévu, c'est courage.
Franchir un obstacle soudain, c'est colère.
Franchir avec aisance, c'est grandeur d'âme.
Perdre du terrain par de petits obstacles, c'est pusillanimité.
Tomber subitement, c'est disposition à pleurer.
Voir tomber un autre, c'est rire.
Voir surpasser quelqu'un contre notre gré, c'est pitié.
Voir gagner le devant à celui que nous n'aimons pas, c'est indignation.
Être soutenu par quelqu'un, c'est amour.
Pousser en avant celui qu'on serre, c'est charité.
Se blesser par trop de précipitation, c'est honte.
Être continuellement devancé, c'est malheur.
Surpasser continuellement celui qui précédait, c'est félicité.
Abandonner la course, c'est mourir.

tion altruiste une critique exercée découvre aisément notre incurable égoïsme. Dans les sociétés animales la concorde est instinctive. Dans les sociétés humaines cette concorde est sans cesse mise en péril par les passions néfastes que nous devons au langage articulé : rivalités, visées ambitieuses, compétitions de toutes natures. La Raison ne peut rien contre les tendances fondamentales de notre être : seule une passion dominante peut expliquer la persistance de la société. Cette passion, c'est la peur [1].

Lorsque la peur nous tient, nous sommes enfin devenus sociables. Nous sommes susceptibles de recevoir un commandement de faire ou de ne pas faire : nous obéissons à la morale, mais les circonstances mêmes de son apparition indiquent suffisamment combien sera limité son domaine. « Elle aura pour mission non d'orienter la volonté humaine sur quelque discutable idéal, mais de mettre nos aspirations d'accord, de donner à tous nos besoins le plus complètement possible satisfaction [2]. » Lorsque nous éprouvons simultanément des passions différentes, que nous sommes tentés d'agir, par désir, et de ne pas agir, par crainte, une délibération intervient, dont l'issue est l'action ou l'inaction que nous appelons volontaires ou raisonnables, car c'est la fonction propre de la Raison que d'utiliser avec méthode les entraînements de la passion et de nous rendre prudents et avisés dans notre soumission à l'intérêt. Rien n'est plus vain que de nous proposer en son nom, au point de vue individuel ou social, des fins idéales ou une perfection chi-

1. De même Taine affirmera la nécessité d'opposer « aux puissances brutes qui gouvernent la vie humaine », la puissance gouvernementale : « à l'origine un chef de bande, plus tard un chef d'armée, de toutes façons un gendarme élu ou héréditaire, aux yeux vigilants, aux mains rudes, qui, par des voies de fait, inspire la crainte et, par la crainte, maintienne la paix ». (L'*Ancien Régime*, l. III, ch. IV, § 3 (4e édit., Hachette, 1877, p. 316).

2. G. Lyon, *op. cit.*, p. 150.

mérique. Elle se traduit dans l'état de paix qu'est l'état de société par une règle positive et fondamentale dont la vie commune suffit à montrer la nécessité et qui est le respect des contrats. Le contrat est, avec la loi écrite, le seul élément créateur du droit, du juste et de l'injuste. « On ne peut faire tort qu'à celui avec lequel on a contracté. » S'agit-il de la justice commutative? L'acheteur et le vendeur sont seuls juges de la valeur des choses. S'agit-il de la justice distributive? L'injustice n'apparaîtra que si nous faisons de nos biens un usage contraire à celui qu'un contrat nous oblige à faire [1]. Une seule autorité est capable d'assurer le respect des contrats : c'est l'État.

La fonction primordiale de l'État est une fonction inhibitrice. L'État doit empêcher les passions destructrices de l'ordre social de se donner carrière et de restaurer l'état naturel d'anarchie d'où nous a sauvés la société. A cet effet il superpose au droit créé par les contrats le droit que représente la loi. La loi n'est ni juste ni injuste; employer ces termes, c'est admettre implicitement l'existence d'un critérium absolu du bien et du mal, que l'expérience ne nous fournit point; c'est abandonner le domaine des sciences positives pour la métaphysique. La loi est bonne ou mauvaise suivant qu'elle atteint ou non sa fin qui est le salut du peuple.

Le salut du peuple est donc la loi suprême. Il comporte, non seulement la conservation pure et simple, mais la plus grande somme de bonheur que l'on puisse pratiquement réaliser : protection contre les ennemis du dehors et du dedans, enrichissement autant que le permet la sûreté publique, jouissance d'une innocente liberté [2].

Dans le détail, Hobbes n'est pas loin d'attribuer à l'État des fonctions économiques aussi restreintes

1. Hobbes, *De corpore politico*, ch. III, § 3 et 5 (trad. franç., t. I, p. 45; t. II, p. 22-23).

2. Hobbes, *De corpore politico*, ch. IX (trad. franç., t. I, p. 235 et suiv.).

qu'un libéral du XIX[e] siècle. L'expérience conduit en effet, dans son interprétation, à sauvegarder la propriété privée, car la communauté, le droit de tous sur tout, est précisément la formule juridique de l'état d'anarchie naturelle. L'État doit, comme le réclameront tous les libéraux sans distinction, répandre l'instruction, surtout dans la jeunesse, afin d'éviter la diffusion des doctrines contraires à la paix sociale. Il doit, sous peine de dissolution de la chose publique, faire respecter son autorité dans les questions religieuses. Il doit établir les impôts aussi également que possible[1], sous peine de provoquer une invincible résistance des contribuables. Il doit enfin respecter dans une large mesure l'activité individuelle libre en matière économique. Sans doute, cette liberté reste subordonnée aux nécessités de la paix publique; sans doute, elle n'est à aucun degré un droit pour l'individu; sans doute enfin elle ne consiste, sans se dispenser d'obéir aux lois, qu'à faire tout ce qui n'est pas interdit ou réglementé, mais la réglementation n'a pour Hobbes qu'un domaine restreint. Le Souverain doit respecter toutes les libertés modernes : locomotion, domicile, profession, éducation des enfants, échange, contrat. Son intervention entraîne, si elle devient excessive, un engourdissement fatal. Or c'est l'activité individuelle qui doit en principe créer le progrès économique avec le secours, à titre simplement subsidiaire, de l'action directe de l'État. « Les citoyens tomberaient dans un engourdissement fatal, s'ils ne pouvaient faire aucun acte sans la permission de la loi... Les lois n'ont pas pour but d'entraver l'activité humaine mais de la diriger, de même que les rives d'un fleuve sont destinées à diriger son cours et non à l'arrêter[2]. »

1. « Il n'y a rien qui augmente tant la peine et la difficulté que nous avons de donner de l'argent au public, que de croire que l'on en donne plus que les autres. » Hobbes, *De corpore politico*, ch. IX, § 5 (trad. franç., t. II, p. 174).

2. Hobbes, *op. cit.* (trad. franç., t. I, p. 251).

Investi de ces fonctions et à dessein de s'en acquitter l'État dispose d'un pouvoir souverain et despotique. C'est le Léviathan, semblable au monstre biblique par sa formidable puissance. Seul un régime d'absolutisme complet est adéquat à sa fin. Quant à sa responsabilité, elle disparaît avec le rejet de tout droit naturel supérieur à lui et de toute apparence de souveraineté populaire. Hobbes le confirme, en condamnant avec la plus constante énergie l'état démocratique. La démocratie, comme l'état de nature, c'est l'égalité anarchique, le droit de tous à tout. C'est de plus un leurre pour le peuple lui-même. Il ne peut en effet se gouverner lui-même. Il ne peut pas, matériellement, régler lui-même ses affaires sur la place publique. Il délègue donc ses pouvoirs, mais ceux qui sollicitent cette délégation avec le plus de succès sont les rhéteurs et les démagogues. Ils flattent le peuple, pervertissent son jugement, le bercent de promesses irréalisables. Peu à peu l'État se désorganise et marche à sa perte. « La sottise du vulgaire et l'éloquence des ambitieux concourent à sa ruine[1]. »

1. Hobbes illustre de façon pittoresque cette idée, plus tard reprise par les théoriciens de la démocratie libérale, qu'une démocratie peut souffrir de l'excès de ses ambitions réformatrices. « La folie et l'éloquence, dit-il, concourent à la subversion des États, de la même façon que les filles de Pélée, roi de Thessalie, conspirèrent autrefois, dans la fable, avec cette fameuse Médée contre leur propre père. Ces malavisées voulant faire rajeunir ce vieillard décrépit, le mirent en pièces, par le conseil de Médée, le firent bouillir dans une chaudière et s'attendirent, après cela, inutilement, de le faire revivre. Le vulgaire n'est pas moins fou que ces malheureuses filles de Pélée, lorsque voulant renouveler le gouvernement de l'État, à la persuasion de quelque ambitieux (qui se sert de son éloquence comme Médée se servait de sa magie), après avoir divisé et déchiré la république, le plus souvent il le consume plutôt qu'il ne le réforme, par un embrasement inextinguible. » (*De corpore politico,* ch. VIII, trad. franç., t. I, p. 232 et suiv.)

II

En dépit de l'exagération qui était peut-être plus dans la forme que dans le fond de sa pensée et qu'expliquent en partie les circonstances que nous avons rappelées, Hobbes apportait d'utiles matériaux à l'édification de l'individualisme. Au seuil de la science politique il avait placé l'individu ; étudiant l'individu, il avait montré le rôle secondaire de la Raison dans l'origine de notre connaissance et dans les déterminations de notre volonté ; il avait, au contraire, mis en lumière le rôle capital et constant de l'intérêt personnel. Il avait, enfin et en conséquence, exclu du domaine économique toute notion idéaliste et métaphysique de justice et de droit naturel, en confinant l'une dans le contrat exprès et dans la loi écrite et en refusant à l'autre toute réalité.

Toutefois une méprise fondamentale aux yeux des individualistes, limitait étroitement la portée de son œuvre. Il n'avait pas vu qu'il existe, entre les intérêts des individus réunis en société, une cohésion spontanée et une solidarité mécanique, qui rendent seules possible la persistance de la vie commune. Deux erreurs en résultaient apparemment : erreur sur la conception de l'État, dont le rôle est moindre qu'il ne le supposait et de nature différente, puisqu'il n'a pas à créer l'ordre social, mais à faire respecter les conditions de l'ordre naturel ; erreur d'autre part sur la psychologie de l'individu, qui n'est pas nécessairement un loup pour l'homme et qui peut rester intéressé sans cesser d'être sociable.

On n'allait pas tarder à relever ces deux erreurs corrélatives ; mais, il n'était pas indifférent de commencer par l'une ou par l'autre. Les écrivains politiques, adversaires de l'absolutisme, s'attaquent tout d'abord à la théorie de l'État formulée par Hobbes et

montrent les dangers d'une doctrine qui fait dépendre tout droit individuel d'une concession bénévole du Léviathan. Cumberland qui, en 1672, consacre un volumineux *Traité des Lois naturelles* à « réfuter les Éléments de la morale et de la politique de Th. Hobbes », puis Locke et Montesquieu cherchent à subordonner l'action gouvernementale au respect de certaines règles supérieures qu'ils énumèrent dans une série d'actes de foi : lois naturelles morales, supérieures à la volonté arbitraire du législateur, justice éternelle et universelle, antérieure aux lois et conventions humaines, droits naturels individuels que l'État est moralement tenu de respecter. Ces dissertations peuvent intéresser les moralistes et les philosophes. Pour les économistes, elles sont singulièrement stériles. Les postulats ne valent pas contre des faits ni les prescriptions morales contre les intérêts palpables de la vie matérielle, ni ces jeux de l'esprit contre la complexité du milieu réel. Quand Montesquieu énonce sa fameuse proposition : « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux[1] », il est bien évident qu'il accumule les sophismes. D'une part, en effet, les rayons n'existent en tant que rayons qu'après qu'on a tracé un cercle, sans quoi ce sont des droites indéterminées. D'autre part, s'il est vrai qu'après avoir défini les *rayons* comme des lignes droites d'égale dimension reliant un point du cercle appelé *centre* à la circonférence, nous pouvons affirmer que les rayons sont égaux, ou si, après avoir défini le son : 4 comme désignant le total $2+2$, nous pouvons affirmer que 2 et 2 font 4, il n'est pas moins certain que, la vie sociale ne comportant pas de ces définitions arbitraires, l'idée de justice, que nous concevons rationnellement comme simple, elle aussi, et susceptible d'une définition parfaite, en-

1. *Esprit des Lois*, l. I, ch. I.

globant tout le défini et lui seul, se modifie au contraire pratiquement suivant les temps, les lieux et les législations.

Il fallait donc, pour donner une portée sociale à ces principes rationnels, et ce sera l'œuvre des Physiocrates, rechercher les lois naturelles, « rapports nécessaires dérivant de la nature des choses », dans l'ordre concret des phénomènes économiques et non dans l'ordre abstrait de la morale; il fallait rendre compatible, par l'identification du juste et de l'utile, le respect de ces lois avec l'activité économique et politique d'individus dominés par l'intérêt; il fallait surtout en dégager les sanctions précises, en montrant les conséquences économiques néfastes de leur violation et en fondant les droits de l'individu sur l'utilité sociale.

L'École du sens moral et Mandeville, partant, au contraire de l'individu, soumettent avant tout à une nouvelle analyse ses aptitudes psychologiques, marche logique d'une critique individualiste de l'individualisme de Hobbes. Ils sont amenés à corriger sa conception de l'État, non pas *a priori*, mais en conclusion de ces premières recherches, et en donnant un contenu positif à l'idée d'ordre naturel et de droits individuels.

Hobbes a vu dans l'homme à l'état de nature un être égoïste et féroce, les écrivains politiques un être doux, timide et vertueux. Les deux hypothèses sont également dénuées de preuve. Seule l'observation peut nous permettre sur ce point une conclusion ferme. Or, si nous recourons à l'analyse psychologique et à l'introspection, nous découvrons que l'individu est naturellement sociable, que mille liens affectifs l'unissent à ses semblables, qu'un penchant instinctif lui fait désirer leur société et y prendre plaisir, qu'un sens spécial enfin, le *sens moral*, atteste chez lui cette sociabilité naturelle. Telle est la thèse des représentants de l'École du sens moral : Shaftesbury, Butler et Hutcheson [1].

1. Les œuvres de Shaftesbury ont été réunies en 1711 dans

Il est aisé de discerner dans leur œuvre une partie critique et une partie constructive. La première vise d'abord la morale ascétique. A son encontre ils réhabilitent l'activité économique, l'entendement libre et l'admiration du beau sous toutes ses formes. Hutcheson crée cette partie de la philosophie qu'est l'esthétique. Shaftesbury fait l'éloge de la richesse pour les agréments légitimes qu'elle procure et le bien qu'elle permet de faire. Tous les désirs naturels sont licites et l'individu peut sans déchoir et sans pécher travailler à leur légitime satisfaction. Il faut donc que la morale s'humanise, se distingue de la Révélation,

les trois volumes intitulés : *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, etc. (traduction française, 3 vol. in-8, Genève, 1769). La plus importante pour nous : *An Inquiry concerning Virtue and Merit* (1699), a été traduite à part sous le titre : *Principes de la philosophie morale ou Essai de M*** sur le mérite et la vertu* (Amsterdam, 1745).

L'évêque Butler a exposé ses idées morales dans des ouvrages théologiques : un recueil de *Sermons*, publié en 1726, et un livre intitulé « *Analogie de la religion naturelle... et révélée avec la constitution et le cours de la nature* », publié en 1736, avec en appendice, une *Dissertation sur la vertu* (trad. franç., en 1821).

Hutcheson a laissé, outre le *System of moral philosophy* (1742) et la *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*, etc. (1745), l'*Inquiry into the Original of our ideas of Beauty and Virtue* (1725), traduit en français sous le titre : *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la Beauté et de la Vertu* (2 tomes, Amsterdam, 1750).

Consulter sur l'École du sens moral l'ouvrage fondamental et déjà cité de Laviosa (*La filosofia scientifica del Diritto in Inghilterra*, ch. VII et VIII) et Leslie Stephen : *History of English Thought in the XVIIIth Century* (2e édit. London, Smith, Elder, 1881). Notamment t. I, ch. V; t. II, ch. IV, ch. IX § 3. Des développements intéressants sur chacun des représentants de l'École se trouvent également dans : Tabaraud, *Histoire critique du philosophisme anglais* (2 vol., Paris, 1806); Jouffroy, *Cours de Droit naturel*, déjà cité; V. Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817* (in-8, Paris, 1841), et *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle* (5 vol., Paris, 1840-1841), École écossaise : leçons 2 et 3.

repose sur l'observation. Elle fixe alors à bon droit des règles de conduite qui permettront de réaliser, sur cette terre, le plus grand bonheur du plus grand nombre.

La contribution positive de l'École du sens moral à la préparation de l'individualisme consiste à mettre en lumière la concomitance chez l'individu de passions égoïstes et, comme nous disons, altruistes. On dit alors bienveillantes ou sympathiques. Si l'individu cherche son bonheur, ce qui est sa tendance naturelle, il ne cédera pas nécessairement aux premières. Au contraire, nous nous apercevons bientôt que le plaisir pris en commun : le luxe, les divertissements supposent cette communauté. Les affections sociales, dit en effet Shaftesbury, nous procurent trois plaisirs à la fois; celui que nous prenons nous-mêmes, celui d'autrui, auquel nous participons par sympathie, et celui qui vient de la réciprocité de l'estime qu'entraînent les deux précédents. C'est qu'aussi bien l'homme n'est pas fait pour vivre seul : la solitude complète est si contraire à sa nature intime qu'elle constitue un supplice parfois mortel [1]. En vertu de cette dépendance qui existe entre l'homme et ses semblables, il discerne et il aime, grâce à cette sorte de reflexe ou sentiment naturel du juste qu'est le *sens moral*, l'acte et l'affection qui ont un caractère social, qui servent l'intérêt commun.

De même, Butler distingue l'égoïsme de l'amour de

1. Ce point est important à noter, car il nous permettra d'apprécier à leur valeur les définitions qui font de l'individualisme un système d'isolement dans l'existence. « Il n'y a point, dit exactement Shaftesbury, de créature plus ennemie de la solitude que l'homme dans son état naturel. Il est entraîné, malgré qu'il en ait, à rechercher la connaissance, la familiarité et l'estime de ses semblables; telle est en lui la force de l'affection sociale qu'il n'y a ni résolution, ni combat, ni violence, ni prétexte qui le retiennent; il faut, ou céder à l'énergie de cette passion, ou tomber dans un abattement affreux et dans une mélancolie qui peut être mortelle. » (*Principes de la philosophie morale*..., p. 234.)

soi. L'égoïsme, c'est le triomphe de l'instinct personnel sur la bienveillance, c'est l'amour de soi au sens étroit du mot. Loin d'être le seul élément du bonheur, il le détruit bien souvent et nous en sommes instruits par la perception immédiate du *sens moral*. De même enfin Hutcheson assimile au *sens du beau* le *sens moral*. Toute connaissance nous vient des sens : la connaissance précise et inexplicable que nous avons de ce qui est beau ou laid, social ou anti-social, atteste la présence en nous du *sens du beau* et du *sens moral*. C'est œuvre vaine que de vouloir réduire à l'égoïsme notre penchant instinctif à la bienveillance. Ce sont deux tendances fondamentales qui ont chacune leur rôle. La Bienveillance peut être comparée « au *principe de Gravitation* qui influe peut-être sur tous les corps qui existent dans l'univers, mais qui augmente à proportion que la distance diminue et devient plus fort lorsque les corps viennent à se toucher.... L'amour-propre est certainement aussi nécessaire au bien du *Tout* que la *Bienveillance*; et on peut le comparer en cela à l'*Attraction* qui unit les parties des corps et qui n'est pas moins nécessaire à la régularité du système universel que la Gravitation [1]. »

Déjà même, Hutcheson laisse entendre, que dans l'ordre économique, l'amour-propre a le pas sur la bienveillance. « On sait assez, dit-il, que la Bienveillance générale seule n'est point un motif assez fort pour réveiller l'industrie des hommes et les engager à supporter le travail et la fatigue et un grand nombre d'autres difficultés auxquelles nous répugnons par amour-propre [2]. » Il nous faut donc pour nous porter au travail « des motifs d'intérêt externe ». Telle est l'origine du droit de propriété. « Rien n'est plus capable d'énerver l'industrie à laquelle nous sommes

1. Hutcheson, *Recherches sur l'origine des idées*..., t. II, p. 237, 367.
2. Hutcheson, *op. cit.*, t. II, p. 366-367.

portés par l'amour-propre et les liens du sang et de l'amitié, que de priver quelque personne que ce soit du fruit de son travail [1] ». Sans la reconnaissance de ce droit de propriété, « nous pourrions à peine compter sur l'industrie des hommes et nous promettre rien au delà de ce que peut fournir une terre inculte [2] ». Du droit de propriété découlent les droits d'échanger, de donner et de disposer par testament.

Ainsi, dans l'École du sens moral apparaît une idée nouvelle et un utile amendement à la thèse de Hobbes. Les individus groupés en sociétés ne sont plus ces atomes hostiles dont la réunion ne peut subsister que par la contrainte d'une autorité externe et tyrannique. A l'unique instinct égoïste qu'a vu Hobbes, l'École ajoute ce que Shaftesbury appelle un « principe d'agrégation », semblable à celui qui réunit certaines espèces animales en troupeaux (*herding principle*). A la société atomistique de Hobbes, dépourvue de toute connexion naturelle entre ses membres, se substitue l'idée d'une société fondée sur la solidarité et l'harmonie des intérêts. Mais cette harmonie des intérêts n'a pas été encore pénétrée dans sa nature intime. Elle n'est encore fondée que sur cette faculté mystérieuse qu'est le *sens moral* et elle demeure subordonnée à un certain assentiment des individus. Elle est par conséquent subjective. Elle ne sera véritablement établie qu'en devenant objective, c'est-à-dire indépendante de toute qualité hypothétique des sujets, qualité naturelle ou acquise dont l'existence demeure en quelque mesure contingente, pour se fonder sur les faits économiques eux-mêmes, sur la division du travail, sur la spécialisation des tâches, sur la production en commun et les relations d'échange, en un mot sur l'entrelacement naturel des intérêts, indépendant de notre volonté, et sur lequel, par conséquent, il est possible de faire fonds.

1. Hutcheson, *Recherches sur l'origine des idées...*, t. II, p. 368.
2. Hutcheson, *op. cit.*, t. II, p. 369.

III

Bernard de Mandeville est médecin, comme William Petty et le chef de l'école physiocratique, Quesnay. Il exerce sa profession à Londres, mais il est né en Hollande de parents d'origine française. En 1706, par passe-temps et distraction, il écrit, à la mode du moment, un petit apologue satirique d'environ quatre cent vers : *La Ruche bourdonnante ou les Fripons devenus honnêtes* [1], qui est imprimé sur une feuille volante et crié dans les rues de Londres « à six sols » dans une première édition et « à un demi-sol » dans une seconde. Il y raconte, en assez mauvais vers, l'histoire d'une ruche d'abeilles « vivant parfaitement comme les hommes et exécutant, quoiqu'en petit, toutes leurs actions ». Chacun y travaille activement en cédant à ses instincts, à ses besoins et à ses vices, jouissant, trompant, volant autant que le permettent les relations sociales. Mais un jour, une grande ardeur de vertu s'empare de la ruche. La morale ascétique s'y introduit brusquement. L'amour du luxe et du confortable disparaissent en même temps que les mensonges et les friponneries. Et l'on s'aperçoit que les sources de la vie économique sont taries dans la ruche. Peu à peu la prospérité diminue ; les métiers et les arts sont négligés, le nécessaire même fait défaut et les abeilles retournent à l'état sauvage où elles trouvent « l'honnêteté » et le contentement moral, mais au prix de la richesse, en acceptant la pauvreté et les privations.

La morale de la fable, c'est qu'il faut choisir entre la vertu, telle qu'elle est définie par les théologiens, et « les agréments et les convenances de la Terre », c'est-à-dire la prospérité économique. Si nous optons pour cette dernière, il faut admettre que le vice est avan-

1. *The Grumbling Hive, or Knaves turned Honest.*

tageux, « lorsque la justice l'émonde », qu'il est aussi nécessaire dans un État florissant que l'est la faim pour nous obliger à manger.

Ce petit opuscule provoqua un tel scandale et de telles critiques que Mandeville, en 1714, publia une troisième fois sa « Fable des Abeilles » en y joignant un commentaire en forme de remarques, où, visant évidemment Shaftesbury qui avait dit : « La vertu est le bien, le vice est le mal de la société et de chaque membre qui la compose », il se propose de prouver que « les vices des particuliers tendent à l'avantage du public » (the private vices are public benefit), et fait de ce paradoxe le sous-titre de son livre. En 1723, il augmente considérablement son commentaire et y joint des *Recherches sur l'origine de la vertu morale*, un *Essai sur les Écoles de charité*, des *Recherches sur la société* et six dialogues étendus, dans lesquels il met en scène un représentant de ses idées et un partisan « du système des vertus sociales de milord Shaftesbury ».

Ce recueil, publié sous le titre général : *La Fable des Abeilles ou Vices privés, Bienfaits publics*[1], eut plusieurs éditions. La traduction française fut faite en 1740 sur la sixième édition anglaise[2]. Tel est dans sa composition externe l'ouvrage capital où se trouvent tous les germes essentiels de la philosophie économique et sociale de l'individualisme.

Un tel jugement peut surprendre : en effet, le nom de

1. *The Fable of the Bees : or, Private Vices, Publick Benefits.*
2. *La Fable des Abeilles ou les Fripons devenus honnêtes gens*, avec le commentaire où l'on prouve que les Vices des Particuliers tendent à l'avantage du Public (à Londres, chez Jean Nourse, 1740, 4 vol. in-12), comprenant : t. I : *La Ruche murmurante* et les *Remarques* de A à Y ; t. II : *Recherches sur l'origine de la vertu morale*, p. 1-23, *Essai sur la charité et les Écoles de charité*, p. 24-138, *Recherches sur la nature de la société*, p. 139-216, *Defense de l'ouvrage...*, p. 217-267 ; t. III : Dialogues I, II, III, IV ; t. IV : Dialogues V et VI. La traduction portant la date de 1750 est, sauf la différence de pagination, identique à celle de 1740 à laquelle se référeront les notes suivantes.

Mandeville n'est cité dans aucun manuel d'Histoire des Doctrines économiques, et la majorité des individualistes l'ignorent. Les causes de cet oubli sont nombreuses. Mandeville a l'ironie acerbe et son orthodoxie religieuse est suspecte. Il eut contre lui l'hostilité violente et tenace des représentants attitrés de la Morale. A ceux qui faisaient de lui l'incarnation même du cynisme, Mandeville donnait beau jeu par sa tournure d'esprit, irrespectueuse de tout et même de ce qui passe pour respectable, comme aussi par l'expression imagée mais parfois d'un naturalisme excessif[1] qu'il donne à sa pensée et l'incertitude où il laisse le lecteur du sérieux qu'il attache lui-même à ses propos. On sent chez ses adversaires, aux sursauts de leur pudeur effarouchée, combien ce genre passait alors pour heurter la décence et l'honnêteté. Nous sommes aujourd'hui plus tolérants, notre éducation ayant été depuis surabondamment faite. Au moment de la publication, le scandale fut énorme. Le livre fut dénoncé au Banc du Roi par les Grands Jurés de Middlesex comme attentatoire à la Majesté divine et à la Majesté royale et susceptible d'attirer la peste sur le Royaume Uni, et plus d'une âme pieuse crut de son devoir de détruire un livre si abominable.

Ce scandale même avait cependant contribué à sa diffusion et l'influence exercée par l'auteur fut grande surtout sur ses compatriotes. Manifestement D. Hume et A. Smith le possèdent, au point de reproduire certaines de ses idées jusque dans la forme et ils le supposent, du moins à notre avis, connu du lecteur. Mais peu à peu l'oubli se fit. L'Économie politique se constitua comme science indépendante et distincte de la philosophie : d'autres soucis lui vinrent que la

1. Cf. Dialogue v, t. IV, p. 50 et suiv. : Étude du droit naturel qu'ont les pères sur leurs enfants. Et encore le traducteur nous a-t-il avertis qu'il se considérait comme « obligé d'adoucir quantité d'expressions qui auraient pu faire de la peine aux personnes chastes » (T. I, p. 49, note).

question de ses origines. Aujourd'hui, c'est seulement chez les auteurs qui se sont occupés des rapports de ces deux sciences que l'on pourrrait trouver des appréciations confirmant la nôtre [1]. Elle se justifiera peut-être d'elle-même quand nous aurons constaté l'étroite parenté de l'individualisme au XIX[e] siècle, celui surtout de Taine, de Stirner et de Nietzsche, avec l'individualisme rudimentaire de Mandeville.

Ni dans sa conception de l'origine de la connaissance, ni dans le choix de sa méthode, Mandeville ne s'écarte de l'École du sens moral. Disciple de Locke sur le premier point [2], il applique, instinctivement et, pourrait-on dire, par habitude professionnelle, la méthode expérimentale de Bacon. Dans le milieu social l'individu est la première réalité vivante sur laquelle doive porter l'observation.

1. « Je crois, dit Lange, que la théorie de l'École extrême de Manchester et la morale pratique de ses fondateurs, non seulement s'accordent, sans qu'il y ait hasard, avec la *Fable des Abeilles* de Mandeville, mais encore découlent de la même source historiquement et logiquement. » — « Les bases psychologiques et morales de l'économie politique de Smith, dit le professeur Hasbach, se présentent à nous comme pénétrées des théories de Shaftesbury et de Mandeville. » On trouvera les principaux de ces jugements rapportés dans l'étude que nous avons publiée dans la *Vierteljahrschrift für Social und Wirtschaftsgeschichte* d'octobre 1903 (Leipzig, Hirschfeld) : *B. de Mandeville, Contribution à l'étude des origines du libéralisme économique*, p. 460 et suiv. — Consulter notamment : Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. franç., Paris, 1877, t. III, p. 473-474 ; Laviosa, *La filosofia scientifica del diritto*, déjà citée, ch. VIII, p. 655-695 ; J. Bonar, *Philosophy and political economy*, déjà cité, passim ; Hasbach, *La Rochefoucault und Mandeville*, dans le *Jahrbuch* de Schmoller, 1890, p. 1 ; *Les fondements philosophiques de l'Économie politique de Quesnay et de Smith* (*Rev. d'Écon. polit.*, 1893, p. 747) ; P. Sakmann, *B. de Mandeville und die Bienenfabel-Controverse* (Freiburg, Leipzig, 1897) ; Y. Guyot, *La Science économique* (3[e] édit., Paris, Schleicher, 1907), ch. II, p. 5 et suiv.

2. « Je suis convaincu qu'il n'y a point d'idées innées, et que les hommes viennent dans le monde sans posséder aucune connaissance. » (*Fable des Abeilles*, Dialogue IV, t. III, p. 205.)

Or, pour connaître l'homme au point de vue physique, il ne suffit pas de considérer son aspect extérieur, « les os durs, les muscles et les nerfs robustes, la peau douce et blanche qui couvre le corps ». Il faut encore disséquer le cadavre, étudier sa structure interne et l'on s'aperçoit que les principaux organes, « les ressorts les plus délicats requis immédiatement pour faire mouvoir notre machine [1] » ne sont pas ceux qui nous avaient d'abord frappé la vue.

Pour connaître l'homme au point de vue moral et psychologique, il nous faut aussi pousser notre examen au delà de la première apparence L'individu nous apparaît alors comme un composé de passions diverses. « Tour à tour ces passions excitées et dominantes le gouvernent, bon gré mal gré qu'il en ait.... Sans l'influence des passions, cette lourde machine est semblable à un vaste moulin dans un moment de calme. [2] » Mais cette sorte de dissection morale est beaucoup plus délicate que la dissection anatomique. Au lieu d'opérer sur un cadavre inerte, on s'attaque à la matière vivante, et l'on se heurte à des difficultés sans nombre. Nous ne sommes plus des primitifs ; une longue expérience, une éducation tout entière destinée à masquer nos penchants naturels nous ont appris à dissimuler la cause véritable de nos actes. La vie en société suppose en effet cette dissimulation et Molière, « ce grand maladroit qui fit un jour Alceste », a montré l'impossibilité où est un honnête homme de dévoiler à tous et toujours le fond de sa pensée. Il y a donc une inévitable hypocrisie sociale qui devient pour nous une seconde nature et qui rend le jeu de nos passions réelles invisible, parfois même à nos propres yeux. L'effort nécessaire pour nous connaître nous-mêmes tend trop souvent à rabattre notre amour-propre pour que nous l'acceptions volontiers. Enfin nos passions

1. *Fable des Abeilles*, t. I, préface, p. IX.
2. *Op. cit.*, t. I, Rem. Q, p. 227.

sont si complexes qu'il est aussi difficile de les discerner que de reconnaître dans un drap artistement tissé la couleur de chacun des fils qui le composent.

Cette étude est cependant la base indispensable de toute morale et de toute politique. Aucune prescription morale ne sera efficace si elle ne met en jeu quelque passion, si elle n'oppose une passion à une autre. La politique ne procède pas autrement. La vie économique tout entière est le résultat du jeu compliqué de nos passions.

Heureusement l'observation minutieuse et attentive met un peu d'ordre dans ce désordre apparent. Les passions ont une source commune qui est l'amour-propre. Tendance fondamentale de notre être moral, l'amour-propre est une simple manifestation de l'instinct de conservation. « C'est une loi de la nature qui oblige les créatures à n'avoir d'autres appétits ou d'autres passions que celles qui tendent soit directement, soit indirectement à la conservation d'elles-mêmes ou de leur espèce[1]... Ces désirs ou ces passions

1. Complément important et qui permet de ne pas confondre l'intérêt personnel ou familial avec l'égoïsme. La même idée est développée par Quesnay (*Le Droit naturel*, ch. IV). Tant de critiques dénuées de fondement sont adressées sur ce point à l'individualisme, qu'il n'est pas inutile d'appeler l'attention une fois pour toutes sur leur vanité et dès l'origine même de la doctrine. Aucun doute n'est possible à ce sujet. « L'homme, dit Hipp. Passy, n'est pas un être isolé : il naît, vit et meurt en famille; ce n'est pas pour lui seul qu'il travaille, c'est aussi pour les êtres dont l'existence se lie à la sienne, et d'ordinaire même, c'est le droit d'assurer ou d'étendre leur bien-être qui forme le principal mobile de ses efforts. » (Petits traités publiés par l'Académie des Sciences morales : *De l'inégalité des richesses*, III, p. 41.) Proudhon même, avec ce singulier mélange de lucidité et d'exagération qui est sa manière propre, montrera fort bien la commune tendance instinctive qui est au fond de ces deux formes de l'intérêt : « Avec la famille, que tout nous montre comme l'élément organique des sociétés, la personnalité prend son caractère définitif, acquiert toute son énergie et tourne de plus en plus à l'égoïsme.... Le mariage et la paternité, qui sem-

ont toutes des symptômes différents, par où elles se manifestent à ceux qu'elles troublent. Suivant la diversité des émotions que ces passions causent au dedans de nous, elles ont reçu différentes dénominations [1]. »

Est-ce à dire que l'individu intéressé soit par le fait même « un loup pour l'homme »? En aucune manière. Par une analyse subtile et ingénieuse, Mandeville montre comment, de l'intérêt personnel, naissent les affections sociales, tout au moins les rudiments de sociabilité qui unissent les hommes les uns aux autres, comme ces fils de la Vierge qui unissent les unes aux autres toutes les fleurs d'un pré.

L'individu ne peut accomplir l'acte ou la succession d'actes qu'est pour lui la vie que s'il y est poussé par l'instinct de conservation, par une certaine estime de lui-même qui lui fait attacher du prix à l'existence. Si cette estime vient à lui faire défaut, il cesse de vouloir vivre. Il se tue. Instinctivement donc, par le fait même que nous vivons, nous nous estimons nous-même, mais l'expérience journalière nous apporte quelques démentis douloureux. Nous nous défions de notre jugement et nous cherchons sans cesse à le confirmer par l'approbation d'autrui. Si cette confirmation nous est accordée, notre vitalité augmente et certains signes physiologiques l'attestent : « Une chaleur nouvelle et plus vive qu'à l'ordinaire dilate et fortifie notre cœur. Le sang retiré du côté du cœur laisse aux extrémités du corps une fraîcheur douce et agréable [2]. » Dans le cas contraire, le mépris que nous sentons autour de nous se

blaient devoir augmenter en l'homme l'affection du prochain, ne font qu'animer sa jalousie, sa méfiance et sa haine. Le père de famille est plus âpre au gain, plus impitoyable, plus insociable que le célibataire : pareil à ces dévots qui, à force d'aimer Dieu en viennent à détester les hommes. » (*Contradictions économiques*, ch. XIII, § 5.)

1. *Fable des Abeilles*, Rem. R, t. I, p. 250-251.
2. *Op. cit.*, Rem. C, t. I, p. 45.

traduit par des effets physiologiques inverses, et nous cause une véritable douleur physique. « Un homme accablé de honte sent ses esprits s'abattre. Son cœur se refroidit, se resserre, se condense pour ainsi dire. Le sang porté avec impétuosité vers la circonférence du corps met sa face tout en feu. Son cou et une partie de sa poitrine se ressentent de cette rougeur. Lourd et pesant, il tient alors la tête baissée, et ses yeux fixes et immobiles sont attachés à la terre [1]. »

Ainsi deux passions, la vanité et la honte, établissent, si l'on peut dire, une communication entre notre amour-propre et l'opinion d'autrui. Nous sommes instinctivement conduits à prendre souci du jugement de nos semblables. Nous cherchons sans cesse à mériter leur estime. Toutes les vertus sociales, la chasteté, le courage, la charité, l'abnégation viennent de là et c'est ce que montre Mandeville avec une finesse et une délicatesse qui égalent, si elles ne les dépassent pas, celles de La Rochefoucauld. Mais à ces vertus sociales, dès qu'on en connaît l'origine, on aperçoit une condition nécessaire : il faut toujours qu'une passion soit en jeu. Une idée pure, une construction rationnelle sont impuissantes à les provoquer. Ainsi en est-il de l'idée de justice. Lorsqu'un petit enfant pleure pour avoir les jouets de son frère, il nous montre à l'évidence que l'idée rationnelle de justice ne correspond à aucun de nos instincts, dans la mesure où elle dépasse le droit que se reconnaît le propriétaire des jouets de les défendre. L'instinct de justice ne dépasse pas l'instinct de propriété [2].

Telle est, d'après Mandeville, notre structure psychologique intime. Elle est celle de tous les hommes de tous les temps. Si, en effet, nous pouvons décrire la constitution anatomique d'hommes que nous ne connaissons pas, que nous ne verrons jamais, ceux des

1. *Fable des Abeilles*, loc. cit., p. 45.
2. *Op. cit.*, Dialogue v, t. IV, p. 49.

sociétés disparues ou des pays les plus lointains, si nous *savons* qu'ils ont, parce qu'ils sont des hommes, un cœur, un estomac, un appareil respiratoire dont nous pouvons décrire le fonctionnement, pourquoi ne pourrions-nous pas avec la même certitude leur attribuer les passions que nous savons fondamentales et pour ainsi dire organiques dans tout être humain? « La nature humaine, dit Mandeville, est toujours ce qu'elle a été pendant plusieurs milliers d'années et, par conséquent, il serait ridicule d'attendre quelque changement à l'avenir, tant que le monde subsistera [1]. »

Appliquons donc ces premières données à l'étude de l'ordre économique. Dès maintenant, nous sommes à même de comprendre l'entière dissociation établie par Mandeville entre l'Économique et la Morale. La vie économique n'a pas pour fin de réaliser un idéal moral. S'agit-il, en effet, de la morale conventionnelle de l'ascétisme? Elle est incompatible avec la vie en société et présuppose un retour à l'état sauvage. Ainsi Platon base-t-il sa cité idéale sur la restriction des besoins. S'agit-il de la morale naturelle qui se développe et se précise avec la civilisation? Loin de régler les faits économiques, elle est réglée par eux. Elle varie, en effet,

1. *Fable des Abeilles*, Rem. T, t. I, p. 298, cf. D. Hume : « C'est un fait universellement reconnu que, chez toutes les nations et dans tous les siècles, les actions humaines ont une grande uniformité, et que la nature de l'homme ne s'est point écartée jusqu'ici de ses principes et de sa marche ordinaire. Les mêmes motifs produisent toujours la même conduite, les mêmes événements résultent des mêmes causes.... Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations et la vie des Grecs et des Romains? Étudiez le tempérament et la conduite des Français et des Anglais d'aujourd'hui... L'eau, la terre et les autres éléments examinés par Aristote et par Hippocrate ne ressemblent pas davantage à ceux de nos jours que les hommes décrits par Polybe et par Tacite ressemblent aux habitants du monde que nous voyons aujourd'hui. » *Essais philosophiques sur l'Entendement humain*. Essai VIII : *Sur la liberté et la nécessité* (*Œuvres philosophiques de M. D. Hume*, Londres, 1788, 7 vol., t. I, p. 221-222).

avec les besoins des diverses sociétés, témoin les préceptes d'hygiène qui revêtent la forme de prescriptions religieuses et imposent aux fidèles tantôt la propreté corporelle, tantôt un certain régime alimentaire. D'une manière générale, la morale a précisément pour objet d'adapter les individus aux nécessités sociales, en leur faisant accomplir, sans leur en dire le but, des actes indispensables à la continuité de la vie en société. Elle oriente la vanité individuelle dans un sens socialement utile. Elle crée pour y réussir des vertus artificielles dont la plus caractéristique est l'honneur [1].

Quant à savoir comment s'édifie cette construction morale, Mandeville n'y voit encore que l'œuvre des moralistes et des « rusés politiques ». On ajoutera plus tard que l'évolution, l'hérédité et la lutte pour la vie en sont les principaux artisans [2].

Les hommes deviennent ainsi sociables en vivant en société. Il reste à montrer comment se traduit en pratique cette sociabilité inconsciente.

Tout d'abord, l'individu produit. On a dit qu'il agissait ainsi par « affection sociale », ce qui est aussi inutile et absurde que de supposer dans les systèmes planétaires une affection mutuelle des planètes les unes

1. Voir, dans la Remarque R, la piquante analyse que donne l'auteur de cette vertu qui, « dans les familles de la première distinction et semblable à la goutte, est généralement regardée comme héréditaire ».

2. « Trouver son bien, éviter sa peine, ce qui est tout un, le bien n'étant le plus communément que l'absence de peine, voilà pour l'individu, non l'unique secret, mais le secret essentiel. Et si nous pénétrons le second secret si bien mis en lumière par Guyau, si nous voyons l'individu, homme ou animal, accomplir spontanément des actes désintéressés qui vont jusqu'au sacrifice absolu sans qu'un calcul des valeurs intervienne, c'est que l'individu n'est pas un être absolument autonome et que l'espèce, avec ses instincts généraux de conservation collective, vit en lui à son insu d'une vie active et permanente. » (E. Fournière, *Essai sur l'individualisme*, Alcan, 1901, p. 19.)

pour les autres[1]; affirmation difficilement réfutable d'ailleurs. Comment prouver à qui le soutiendrait, que le Soleil n'est pas passionnément amoureux de la Lune[2]? Mandeville, à son ordinaire, use de l'ironie, montrant l'étonnante « affection sociale » d'une femme qui fait de son fils un apprenti ramoneur, de l'avocat qui oublie de dîner pour établir les droits des autres, du médecin qui entretient plusieurs attelages de chevaux afin de pouvoir être utile à un plus grand nombre de personnes[3].

N'est-il pas plus simple de voir, dans chacun de ces actes, la recherche d'un bien individuel? Ce sont les besoins qui nous rendent actifs et industrieux. Ce sont eux qui nous rendent nécessaire la vie en société et qui nous font travailler à servir la société. Si l'activité vient du besoin, elle est aussi proportionnelle à son intensité. Le progrès économique suppose donc un incessant développement des besoins, qu'on peut même provoquer en augmentant artificiellement les charges fiscales[4]. A plus forte raison, Mandeville

1. *Fable des Abeilles*, t. III, dial. IV, p. 253.

2. *Op. cit.*, t. IV, dial. IV, p. 198.

3. *Op. cit.*, dial. I, t. III, p. 25-32. Cette dissociation nécessaire et très importante du domaine de l'abnégation et du domaine de l'intérêt sera faite à nouveau par Bastiat : « On accuse les économistes, dira-t-il, de ne pas tenir compte de l'abnégation, peut-être de la dédaigner. A Dieu ne plaise, que nous voulions méconnaitre ce qu'il y a de puissance et de grandeur dans l'abnégation. Rien de grand, rien de généreux, rien de ce qui excite la sympathie et l'admiration des hommes ne s'est accompli que par le dévouement... Mais les économistes ne pensent pas que le train ordinaire de la vie, les actes journaliers, continus par lesquels les hommes pourvoient à leur conservation, à leur subsistance et à leur développement puissent être fondés sur le principe de l'abnégation. Or ce sont ces actes, ces transactions librement débattues qui font l'objet de l'Économie politique. Le domaine en est assez vaste pour constituer une science. » (*Ébauches* § 76. *Individualisme et fraternité. Œuvres complètes*, Guillaumin, 1864, t. VII, pp. 341-342.)

4. Cette idée est assez fréquemment formulée au XVIII[e] siècle.

estime-t-il qu'on ne doit pas imprudemment diminuer les besoins des classes pauvres, en améliorant brusquement leur condition. « Il faut, dit-il, que, dans une nation, il y ait un grand nombre de gens de cette espèce. Des lois sages doivent donc cultiver et entretenir des personnes de cette sorte avec tout le soin imaginable. Il faut prévenir la rareté de ces gens avec la même attention qu'on prévient la rareté des denrées. Personne ne serait pauvre, ni ne se fatiguerait pour gagner sa vie s'il pouvait faire autrement[1]... »

Cette paupériculture, dont A. Smith montrera avec raison l'inutilité et le danger, paraît à Mandeville nécessaire dans l'intérêt des pauvres eux-mêmes. C'est la pauvreté qui leur fait prendre l'habitude du travail. « Rien ne peut aiguillonner les pauvres à travailler que leurs besoins. Il est donc de la prudence de les soulager, mais ce serait une folie que de les guérir[2]. » De plus, on ne peut éviter qu'il y ait dans une société des emplois vils ou pénibles et cependant nécessaires. Celui-là seul les supportera sans trop de peine qu'ils empêcheront de mourir de faim. Au contraire, les plus malheureux sont les déclassés, victimes d'un essai malheureux d'égalisation. « Ceux-là seront toujours les moins misérables en eux-mêmes et les plus utiles au public qui, étant nés dans la bassesse et ayant été élevés dans la pauvreté, se soumettront avec joie à leur condition et ne souhaiteront autre chose par rapport à leurs enfants que de les voir leur succéder dans leur basse condition : aussi, dès la plus tendre enfance, ils les endurciront à la fatigue et les accoutumeront à la soumission, à la frugalité et aux haillons. Qui sont ceux, au contraire, que vous croyez

Par contre, Montesquieu (*Esprit des Lois*, liv. XIII, ch. II) et David Hume la critiquent. Voir notre étude sur l'*Œuvre économique de David Hume* (Paris, Rousseau, 1902, p. 218 suiv.).

1. *Fable des Abeilles*, Essai sur les Écoles de charité, t. II, p. 81-82.

2. *Op. cit.*, Dialogue VI, t. IV, p. 260.

les plus malheureux et les moins utiles aux autres? Ne sont-ce pas ceux qui, méprisant le travail auquel ils sont appelés, se plaignent de la bassesse de leur condition, en ont honte et qui, sous prétexte de rechercher l'avantage de leurs enfants, recommandent leur éducation à la charité des autres[1]? » L'égalisation artificielle des conditions est donc aussi nuisible à ceux qui semblent en profiter qu'à la société. C'est elle qui fait les révoltés et les envieux. « L'envie, dit Mandeville avec une singulière perspicacité, est un composé de chagrin et de colère; les degrés de cette passion dépendent principalement de la proximité ou de l'éloignement des objets, par rapport aux circonstances dans lesquelles se trouve l'envieux. Quelqu'un obligé d'aller à pied porte envie à un seigneur qui tient un carrosse à six chevaux; cependant son envie ne sera jamais aussi violente et aussi tumultueuse que le sera celle d'un homme qui, tenant lui-même carrosse, ne peut en avoir qu'un à quatre chevaux[2]. »

Ce sont donc les besoins qui nous font agir et c'est grâce à eux que « nous considérons les occupations les plus pénibles comme des plaisirs réels ». Ce principe capital d'adaption spontanée de l'individu aux nécessités de la production économique est dégagé par Mandeville avec une irréprochable précision et à l'aide d'un exemple. Après avoir énuméré « les tracas

1. *Fable des Abeilles*, loc. cit.
2. *Op. cit.*, Rem. N, t. I, p. 183. — Cette idée fondamentale pour bien comprendre la cause profonde des antagonismes sociaux et à laquelle Tocqueville donnera tous les développements qu'elle comporte, est également formulée par Hume. « La supériorité des autres nous cause de l'envie, mais seulement lorsqu'elle n'est pas trop grande, je veux dire lorsqu'elle est telle que nous en approchons encore; trop de disproportion fait disparaitre le rapport des idées : ou nous ne nous comparons point du tout avec ce qui est à une si grande distance de nous, ou du moins cette comparaison ne produit que de faibles effets. » *Réflexions sur les passions* (*Œuvres philosophiques*, t. IV, p. 49-50).

qu'il faut en différentes parties du monde pour produire une pièce de drap », il ajoute : « Quand nous sommes parfaitement au fait de toutes les peines et de tous les travaux, des misères et des maux qu'on doit souffrir, avant que d'être en état de fournir de l'écarlate ou du drap cramoisi, il est presque impossible de concevoir un tyran qui, les considérant du même point de vue, fut assez inhumain pour exiger d'aussi terribles services de ses innocents esclaves... Mais si, tournant la médaille, nous regardons tous ces travaux comme autant d'actions volontaires qui appartiennent aux différentes vocations que les hommes exercent pour gagner leur vie et que chacun remplit uniquement pour soi-même, quoiqu'il paraisse ne travailler que pour les autres, si nous considérons que les matelots mêmes qui essuyent les plus grands désastres, cherchent et sollicitent de l'emploi dans un autre vaisseau, dès que leur voyage est fini, après même qu'ils ont fait naufrage, si, dis-je, nous envisageons toutes ces choses sous ce dernier point de vue, nous trouverons que le travail du pauvre, bien loin de lui être un fardeau ou un joug, il le regarde au contraire comme un bien qu'il demande au ciel dans ses prières [1]. »

Toujours poussé par l'intérêt personnel, l'individu, pour diminuer son effort, a recours à la division du travail. Il est ainsi amené à échanger, puisqu'il ne produit pas tout ce qui lui est nécessaire et a besoin des services d'autrui. Il lui faut donc s'adonner à un travail qui puisse être utile à autrui, répondre à quelqu'un de ses besoins. C'est en quoi réside le principe spontané d'adaptation de la production au besoin social qui est la somme des besoins individuels. La société civile ne pourrait se conserver si l'on excluait les services réciproques que nous nous rendons les uns aux autres. « Mais, ajoute Mandeville, il serait

1. *Fable des Abeilles*, Recherches sur la Société, t. II, p. 195 et suiv.

déraisonnable d'attendre que les autres servissent pour rien; d'où je conclus que tout le commerce que les hommes ont les uns avec les autres doit être un échange continuel qu'ils font d'une chose contre une autre. Le vendeur qui transfère à l'acheteur la propriété qu'il a sur une chose n'a pas moins son intérêt particulier à cœur que l'acheteur qui recherche cette propriété, et si vous avez besoin ou que vous trouviez quelque chose de votre goût, le propriétaire ne vous le cédera pas, à moins que vous ne lui donniez en échange quelque chose qui sera plus de son goût que celle qu'il possède et que vous souhaitez. Il ne se départira jamais de cette règle, quelque abondante que soit la provision qu'il a de cette marchandise et quelque besoin que vous en ayez. Quel moyen emploierais-je pour engager quelqu'un à me rendre service, lorsque ce que je pourrais lui rendre lui est inutile ou qu'il ne s'en soucie pas [1]? »

Les produits s'échangent sur la base de leur utilité respective. Nous serions tentés d'ajouter dès maintenant, en songeant aux théories socialistes contemporaines : et indépendamment de la quantité de travail

1. *Fable des Abeilles*, Dialogue VI, t. IV, p. 257-258. Cf. A. Smith : « L'homme a presque continuellement besoin du secours de ses semblables, et c'est en vain qu'il l'attendrait de leur seule bienveillance. Il sera bien plus sûr de réussir, s'il s'adresse à leur intérêt personnel et s'il leur persuade que leur propre avantage leur commande de faire ce qu'il souhaite d'eux. C'est ce que fait celui qui propose à un autre un marché quelconque; le sens de sa proposition est ceci : *Donnez-moi ce dont j'ai besoin, et vous aurez de moi ce dont vous avez besoin vous-même;* et la plus grande partie de ces bons offices qui nous sont si nécessaires s'obtiennent de cette façon. Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage. Il n'y a qu'un mendiant qui puisse se résoudre à dépendre de la bienveillance d'autrui. » *Richesse des Nations*, liv. I, ch. II. (Édit. Daire, t. I, p. 19.)

qui y est incorporée, puisque ce dont les individus et la société ont besoin ce n'est pas de travail mais d'utilité. Chacun des coéchangistes apprécie cette utilité, en tenant compte des besoins qu'il éprouve et qui peuvent seuls la fixer. « L'argent, dit Mandeville, sert de commune mesure pour apprécier exactement le mérite de chaque chose [1]. »

Quant à l'usage que font les individus de la richesse produite ou acquise par l'échange, il peut varier à l'infini sans cesser d'ètre utile à la société. Les avares accumulent et leurs fils se chargent de corriger l'excès de leur économie. Les prodigues fournissent par leur luxe « sa vraie nourriture à la société, ce Léviathan monstrueux ». Les classes sociales s'imitent les unes les autres et cherchent sans cesse à se distinguer. « Les femmes de qualité, indignées de rencontrer les femmes et les filles de négociants habillées comme elles, se plaignent hautement de l'impudence insupportable de la bourgoisie [2]. » Ce luxe fait aller le commerce, fournit du travail aux pauvres et leur vaut par sa généralisation progressive une condition meilleure. « Les pauvres mêmes vivent plus agréablement que les riches ne le faisaient auparavant [3]. »

De plus notre désir de l'estime d'autrui nous fait souvent donner à nos richesses une affectation sociale. Les fondations charitables sont le résultat heureux d'une foule de petites passions, la vanité, « la passion insatiable qui nous tient de régler et de diriger », « l'ombre de propriété » qui chatouille tous ceux qui ont pris part à cette œuvre pie, mobiles secrets de la

1. *Fable des Abeilles*, Dialogue vi, t. IV, p. 259.
2. *Op. cit.*, Rem. M, t. I, p. 140-141.
3. *Op. cit.*, Rem. P. Cf. A. Smith. « Entre le mobilier d'un prince d'Europe et celui d'un paysan laborieux et rangé, il n'y a peut-être pas autant de différence qu'entre les meubles de ce dernier et ceux de tel roi d'Afrique qui règne sur dix mille sauvages nus, et qui dispose en maitre absolu de leur liberté et de leur vie. » (T. I, ch. I, p. 18.)

bonté qu'on cache avec soin, qu'on s'avoue à peine et que Mandeville met au jour avec une impitoyable ironie [1]. Parmi ces passions il en est une, la plus communément agissante et dont il ne laisse pas de montrer, avant Nietzsche, la valeur parfois anti-sociale : c'est la pitié. « La pitié, dit-il, quoi qu'elle soit la plus belle et la moins dangereuse de nos passions, ne laisse pas d'être une faiblesse de notre nature, de même que la colère, l'orgueil ou la crainte. Les esprits les plus faibles sont les plus susceptibles de sentiments de pitié. C'est ainsi que personne n'est plus porté à la compassion que les femmes et les enfants... Comme c'est un mouvement de la nature qui ne consulte ni l'intérêt public ni notre raison, elle peut produire le mal tout comme le bien [2]. » Et il en donne des exemples dont nuls plus que les Français du xxe siècle ne peuvent être frappés et que les individualistes modernes, par une singulière coïncidence, choisiront à nouveau [3] : l'impossibilité où est une âme sensible de voir ou d'entendre qu'on fasse quelque chose contre les pauvres, quels que soient leurs fautes et leurs dérèglements, la sympathie spontanée dont bénéficient les ouvriers en grève, quelles que soient leurs prétentions et la façon de les soutenir [4], l'attendrissement qui nous gagne à l'idée qu'un malfaiteur peut avoir à subir sa peine [5].

De toutes ces considérations se dégage l'harmonie qui existe entre les intérêts individuels, harmonie objective et non plus subjective, tenant non pas à un penchant naturel à la sociabilité, non pas à une intention de ceux qui la réalisent, mais tenant, à l'enchaî-

1. *Fable des Abeilles*, Essai sur les Écoles de charité, t. II, p. 63-73.
2. *Op. cit.*, Recherches sur l'origine de la vertu morale, t. II, p. 20-21.
3. Cf. Vilfredo Pareto, *Les Systèmes socialistes* (2 vol., Giard et Brière, 1902). Introduction, p. 69 et suiv.
4. *Fable des Abeilles*, Essai sur les Écoles de charité, t. II, p. 120-121.
5. *Op. cit.*, p. 55 et suiv.

nement involontaire de nos rapports économiques. « L'harmonie dans un concert résulte d'une combinaison de sons qui sont directement opposés. Ainsi les membres de la société, en suivant des routes absolument contraires, s'aident comme par dépit[1]. » Dans ces conditions, peu importe notre égoïsme et les vœux anti-sociaux que nous formulons[2]. L'harmonie involontaire de nos efforts n'en est pas compromise, et c'est en quoi réside sa force. « Le vulgaire peu pénétrant, incapable d'apercevoir l'enchaînure des causes et des effets, ne peut que rarement remonter au delà d'un chaînon. Mais ceux qui, avec plus de sagacité, veulent se donner la peine d'étendre leur vue et de la fixer sur la suite et la liaison des événements, peuvent voir le bien sortir en cent endroits du mal, comme les poulets sortent des œufs[3]. »

1. *Fable des Abeilles*, La Ruche murmurante, t. I, p. 11.

2. « C'est un bonheur que les prières aussi bien que les souhaits de la plupart des gens n'aboutissent à rien; puisque la seule chose qui rend les hommes propres pour la société et qui empêche que le monde ne tombe dans la confusion, est l'impossibilité que toutes les demandes faites au Ciel soient exaucées. » *Recherches sur la Société*, t. II, p. 214. « C'est un grand spectacle, dit de même Vauvenargues, de considérer les hommes méditant en secret de s'entre-nuire et forcés néanmoins de s'entr'aider contre leur inclination et leur dessein. »

3. *Fable des Abeilles*, Rem. G, p. 85. Cf. [V. Considérant], *Nécessité d'une dernière débâcle politique en France* (Paris, 1836) : § 9. L'HARMONIE DES INTÉRÊTS EST LE PROBLÈME DE L'ÉCONOMIE SOCIALE. « Ce qui fait le mauvais sens du mot égoïsme, ce n'est pas l'idée d'*amour de soi-même*, contenue dans ce mot : car il est très naturel et légitime de s'aimer soi-même, et aucune créature ne peut ni ne doit s'affranchir de cet *amour de soi* qui est la condition même de son individualité et de son existence... Le mauvais caractère présenté par le mot *égoïsme* réside donc seulement en ce qu'il exprime que l'*égoïste* exerce l'*amour de soi au* DÉTRIMENT DES AUTRES, qu'il sacrifie les intérêts des autres à ses propres intérêts. Il résulte de là, sans contestation, que l'égoïsme ne peut naître que dans un milieu où les intérêts particuliers sont divergents, opposés, contradictoires, cacophoniques. Car dans un milieu où les intérêts particuliers seraient convergents, liés et symphoniques,

Telle est sous sa forme première la conception individualiste de l'ordre économique naturel. L'existence même de cet ordre fait déchoir l'État du rang éminent que lui assignait Hobbes dans l'organisation de la vie sociale. L'État n'est plus la condition nécessaire de cette organisation; il n'en est qu'un rouage d'importance secondaire, réunion de certains individus qui acceptent les fonctions gouvernementales pour « se procurer la douce satisfaction de se voir élevés au-dessus des autres et les plaisirs sensibles que produit l'autorité » et qui s'en acquittent tant bien que mal grâce à la division du travail qui s'établit dans l'ordre administratif comme dans l'ordre économique, semblables qu'ils sont, comme le dit Mandeville lui-même, à ces marmitons qui suffisent à faire mouvoir chacun deux ou trois broches bien garnies, à la grande admiration des badauds qui ne voient ni le tourne-broche ni le contre-poids [1]. Ici encore l'intérêt personnel suffit à susciter et à entretenir les vocations d'hommes de gouvernement, à condition qu'on ne leur demande que ce qu'ils peuvent donner, c'est-à-dire peu de chose.

Le principe d'ordre spontané, que cherchaient sans le trouver les premiers adversaires du mercantilisme, est maintenant dégagé. L'œuvre préparatoire est accomplie et l'individualisme va pouvoir revêtir la forme d'une doctrine.

l'*amour de soi* qui, dans le cas précédent, entraine chez la plus grande partie des individualités humaines, l'*égoïsme*, l'hostilité contre les autres, ne pourrait plus motiver, chez ces individualités, que l'amour des autres individualités dont l'activité serait devenue consonnante aux désirs des premières » (P. 94-95.)

1. *Fable des Abeilles*, Dialogue VI, t. IV, p. 221.

CHAPITRE III

LE LIBÉRALISME DOCTRINAL EN FRANCE : LES PHYSIOCRATES

I. L'école physiocratique. — II. La théorie de l'ordre naturel. — III. Les conclusions d'art social des Physiocrates. — IV. Les théories politiques et fiscales des Physiocrates.

Le libéralisme économique n'a été jusqu'ici que confusément entrevu et longuement préparé. Dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, il devient un véritable système d'art social : les principes épars se condensent et se coordonnent ; ils conduisent logiquement à des préceptes pratiques qui sont l'application aux faits d'une théorie désormais complète, cohérente et consciente d'elle-même. Cette transformation s'opère sous l'action de deux courants distincts de la pensée. L'un est psychologique, empirique et utilitariste. C'est le courant anglais qui, partant de Hobbes, aboutit à David Hume et Adam Smith. L'autre est rationaliste [1]

1. On pourrait s'étonner qu'après avoir fait du rationalisme l'attribut caractéristique des constructions socialistes, nous le signalions avec insistance dans la première forme doctrinale du libéralisme. Nous verrons bientôt que cette exception apparente confirme la règle, que la doctrine physiocratique doit précisément à ce caractère rationaliste d'être inapplicable, et qu'elle appelle sur ce point plus que sur tout autre les amendements que lui apportera l'évolution ultérieure de l'individualisme.

et théiste. C'est le courant français qui aboutit à la Physiocratie[1].

I

L'école physiocratique[2] ne mérite pas seulement l'attention par la valeur scientifique de son système. A qui ne voudrait considérer que son influence de fait, elle offrirait même un incomparable champ d'observations. Merveilleusement adaptée à l'esprit du temps, séduisante pour les contemporains par tout un ensemble de caractères que nous considérerions volontiers aujourd'hui comme des défauts, on peut dire qu'elle a sa part d'influence dans la constitution de tous les États d'Europe. Les Physiocrates recrutaient leurs disciples dans un parterre de rois : en France Louis XV, en Russie Catherine II qui appelait auprès d'elle Mercier de la Rivière, en Allemagne Joseph II, en Suède Gustave III, en Toscane Léopold II, en Pologne Stanislas II, sans parler du Margrave de

1. L'opposition du libéralisme des philosophes rationalistes du XVIII[e] siècle et de la doctrine des économistes libéraux de l'école anglaise, fait l'objet de développements intéressants dans l'ouvrage de Rudolf Goldscheid : *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft, Willenstheoretische Betrachtung des biologischen, ökonomischen und sozialen Evolutionismus* (Braumüller, Wien und Leipzig, 1905).

2. Je me borne à renvoyer comme ouvrages généraux sur la Physiocratie aux deux suivants qui contiennent l'un et l'autre une très abondante et très complète bibliographie : Aug. Oncken, *Geschichte der Nationalœkonomie*, 1[re] partie (Leipzig, 1902) : bibliographie, p. 511 et suiv.

H. Denis, *Histoire des Systèmes économiques et socialistes*, vol. I. Les Fondateurs (Paris, Giard et Brière, 1904) : bibliographie, p. 181 et suiv.

Je crois toutefois utile de signaler comme un des exposés les plus complets et les plus clairs de la doctrine physiocratique, l'ouvrage trop rarement cité de Schmid d'Avenstein : *Principes de la législation universelle* (Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1776).

Bade, Charles-Frédéric, ami personnel de Mirabeau et de Letrosne et qui devait s'essayer lui-même dans un exposé de la doctrine. En France, l'influence des Physiocrates sur la Révolution paraît incontestable. Nous leur devons sans doute l'affranchissement du travail, du commerce et de l'industrie, certains principes de notre régime fiscal moderne et peut-être la Déclaration des Droits de l'homme[1]. On ne saurait examiner sans un respect attentif une théorie, si bizarre qu'elle puisse sembler au premier abord et si oubliée qu'elle soit du public contemporain, mais en qui Tocqueville a pu dire qu'on retrouvait tout ce qu'il y a de substantiel dans les réformes révolutionnaires qui ont fait la France contemporaine.

Pour la première fois, nous rencontrons avec les Physiocrates non plus des auteurs isolés et artificiellement réunis pour l'analogie relative de leurs conceptions, tels que sont les Mercantilistes, mais une école disciplinée et hiérarchisée et qui semble se diviser le travail d'enseigner une vérité découverte et possédée en commun[2]. Son chef est un médecin de Louis XV et de Mme Pompadour, le Dr Quesnay[3], à qui sa vocation d'économiste ne s'est révélée que passé

1. Cf. F. Lacroix, *Les économistes dans les Assemblées politiques au temps de la Révolution* (thèse Paris, 1907); Vincent Marcaggi, *Les origines de la Déclaration des Droits de l'homme de 1789* (thèse Aix-Marseille, 1904).

2. On trouvera les renseignements essentiels sur l'histoire de l'École physiocratique dans l'ouvrage de M. G. Schelle : *Du Pont de Nemours et l'École physiocratique* (Paris, Guillaumin, 1888), et dans l'article : *Physiocrates* écrit par le même auteur dans le *Nouveau Dictionnaire d'Économie politique* de Léon Say et J. Chailley (2e édit., Guillaumin, 1900).

3. Les œuvres de Quesnay reproduites en partie par Eug. Daire dans la *Collection des Grands Économistes*, ont été publiées intégralement par Aug. Oncken (*Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort-sur-le-Mein, Baer; Paris, Jules Peelman, 1888). Consulter spécialement : *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole, Le Droit naturel, Dialogues sur les travaux des artisans, Ana-*

la soixantaine. Il a soixante-deux ans en effet lorsqu'en 1756-1757 il envoie à l'*Encyclopédie* deux articles sur les mots « FERMIERS » et « GRAINS ». La même année, en 1756, le marquis de Mirabeau a publié un volumineux traité de la population sous le titre *L'Ami des hommes*, qui doit devenir son surnom. Quelques divergences de vue l'incitent à entrer en relation avec Quesnay; une discussion le convertit et il met son enthousiasme un peu exubérant au service de son contradicteur. La publication de la *Philosophie rurale* en 1763 atteste l'ardeur du néophyte. D'assez nombreux auteurs, partisans comme Quesnay de la liberté du commerce des céréales, tels qu'Abeille et l'abbé Morellet, forment avec lui un premier groupe qui s'efforce de répandre par la voie de la presse ses idées libérales. Ces journaux sont, à partir de 1763, la *Gazette du commerce* où collaborent Dupont de Nemours, qui sera député à la Constituante et qui n'a encore que vingt-trois ans, Letrosne, avocat du Roi au présidial d'Orléans et qui publiera en 1776-1777 deux ouvrages fondamentaux : l'*Ordre social* et l'*Intérêt social*. Dans le *Journal de l'Agriculture, du Commerce et des finances*, annexe du précédent, écrit Mercier de la Rivière, ancien conseiller au Parlement de Paris et intendant de la Martinique, auteur d'un des exposés les plus substantiels de la doctrine : l'*Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Ce sont encore les *Éphémérides du citoyen* qu'un professeur de théologie à l'abbaye de Chancelade, l'abbé Baudeau, met à la disposition des Économistes, en se joignant à eux. Il publiera lui-même une importante *Introduction à la philosophie économique* et c'est à lui que Dupont de Nemours emprunte, pour intituler en 1767 le premier recueil des œuvres de Quesnay, le terme de *Physiocratie*, désignant cet

lyse du Tableau économique, etc. (Sur les dates de composition et de publication de ces différents ouvrages qui se placent entre 1758 et 1766, se reporter à Oncken.)

« empire de la nature » qu'il faut substituer à l'autorité arbitraire du souverain. Les *Éphémérides du citoyen* deviennent les *Nouvelles éphémérides économiques* en 1775 sous le ministère de Turgot, lui-même physiocrate, malgré d'importantes dissidences, et auteur de *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, qui ont paru en 1770.

Telle est dans son ensemble et en ne citant que les plus notables, la composition de l'École. Elle forme un groupe très uni d'esprits éminents, un peu éblouis peut-être de l'harmonieux enchaînement qui se découvre à eux, et, mal défendus contre les dangers dont est menacée toute chapelle insuffisamment ouverte et que nous retrouverons dans l'histoire de l'individualisme. Pratiquant avec sincérité mais sans réserve l'admiration mutuelle, depuis Quesnay « le Confucius de l'Europe », « le Socrate de nos jours », « le Moïse des temps modernes », jusqu'au dernier des leurs, convaincus de la valeur absolue et de l'intangibilité de leurs principes, ces auteurs, qui revendiquent pour eux seuls le titre d'« Économistes », passent, dans une partie de l'opinion, pour une secte arrogante et chimérique[1]. Après la chute de Turgot, l'École se dis-

1. Il suffit de lire, pour s'en convaincre, les propos désobligeants de Grimm, grand adversaire, comme on sait, de « la congrégation des pauvres d'esprit et simples de cœur, assemblés dans la sacristie de M. de Mirabeau, sous l'étendard du Dr François Quesnay et sous le titre d'*Économistes politiques et ruraux*... Le vieux Quesnay, ajoutait-il, a toutes les qualités d'un chef de secte... Le peu qu'il nous a manifesté lui-même de ses idées est une apocalypse inintelligible; la masse de sa doctrine qui s'appelle dans le parti *la science*, tout court et par excellence, est répandue par ses disciples qui ont toute la ferveur et l'imbécillité nécessaires au métier d'apôtres. » Et ailleurs il signalait le succès de cette « secte d'abord aussi humble que la poussière dont elle s'est formée, aussi pauvre que sa doctrine, aussi obscure que son style, mais bientôt impérieuse et arrogante. » (*Correspondance*, édition Tourneux, t. VIII, pp. 40, 418.)

Sans parler du jugement de Hume que nous rapporterons

perse. Elle est oubliée quand l'éditeur Daire rappelle sur elle l'attention, en publiant une partie de ses productions dans la *Collection des grands économistes.*

Ne considérer dans la Physiocratie que les conclusions d'art social serait se condamner à ne pas comprendre les différences profondes qui séparent cette forme de l'individualisme de celles qu'il va revêtir chez ses représentants ultérieurs, à commencer par D. Hume et A. Smith. Il est indispensable de remonter jusqu'à la philosophie sociale des Physiocrates, qu'ils

plus loin, il est possible de citer encore les observations de Béarde de l'Abbaye, sur l'*Ordre naturel* de Mercier de la Rivière : « Tout y est, dit-il, annoncé avec emphase : c'est toujours le plus grand bonheur possible, les plus grandes richesses possibles, la plus grande puissance possible; les conséquences y sont outrées, tout y est poussé à l'excès. Cette exagération continuelle franchit toutes les bornes, je ne dis pas seulement de la réalité, mais celles de la vraisemblance... Son ton est partout décisif, partout ses expressions sont des arrêts sans que sa logique soit convaincante. » L'esprit humain, ajoute le même auteur, est « naturellement porté à s'opposer à cette espèce de tyrannie, à ce despotisme avec lequel la raison d'un seul homme prétend subjuguer celle de tous les autres... » (*Recherches sur les moyens de supprimer les impôts, précédées de l'examen de la Nouvelle Science*, Amsterdam, 1770, pp. 6, 11.) De même, Pidansat de Mairobert, après avoir rendu compte de la doctrine physiocratique « que ses verbeux enthousiastes, à force de développements, d'explications, de commentaires, ont rendue inintelligible », ajoute malicieusement : « Peut-être aussi n'est-ce pas sans dessein, et, comme en médecine, il faut nécessairement être charlatan pour plaire aux malades et gagner leur confiance, ces médecins politiques, pour fixer l'attention du ministère et l'admiration du public, ont cru devoir se servir d'un langage extraordinaire qui en imposât à la cour et frappât la multitude. » (*L'Observateur anglais ou Correspondance secrète entre Milord All'Eye et Milord All'Ear*, 4 vol., Londres, 1779, t. I, p. 288.) Les Physiocrates supportaient impatiemment ces critiques : « Vous ne parlez pas des *Economistes*, écrivait Dupont de Nemours à J.-B. Say en 1815, sans leur donner l'odieux nom de secte, qui suppose un mélange de bêtise, de folie et d'entêtement. Cette injure n'offense pas de la part des Grimm, mais les expressions d'un Say sont d'un autre poids. » (*Correspondance avec J.-B. Say*, édit. Daire, p. 396.)

considèrent d'ailleurs eux-mêmes comme inséparable de leur œuvre économique, pour garder à cette dernière sa véritable et originale physionomie et pour arriver, en dernière analyse, à rejeter, dans nombre de ses applications pratiques, un système qui demeure scientifiquement et théoriquement irréfutable [1].

Cette philosophie sociale présente à nos yeux trois caractères essentiels et distinctifs; elle est rationaliste, optimiste et naturaliste.

Elle est rationaliste. Nous devons saluer au passage, car nous n'en reverrons plus, des individualistes qui ont dans la Raison cette confiance absolue, cette foi robuste qui est l'ordinaire apanage des socialistes, anarchistes et étatistes [2]. Il semble incontestable que l'influence de Malebranche, dont le nom est volontiers cité par l'École, soit pour quelque chose dans ce postulat général de la Physiocratie. La Raison n'est autre chose que Dieu présent en nous, seule cause efficiente de la vie de l'esprit comme de la vie de la nature, que nous entendons de plus en plus parfaitement à mesure que nous lui rendons l'hommage d'éduquer notre esprit et qui nous conduit à la Vérité absolue. Cette

1. « Aujourd'hui encore le système physiocratique attend sa réfutation scientifique. » (A. Oncken, *Œuvres de Quesnay*, Introduction, p. XIX.)

2. Consulter, en particulier sur ce point, Schmid d'Avenstein, un des rares Physiocrates qui se soient préoccupés de définir nettement les fondements psychologiques de la doctrine : « L'être intelligent, dit-il, est soumis à deux principes moteurs de ses actions : l'un qui lui est commun avec le reste des animaux, celui des passions; l'autre qui lui est particulier, celui de la raison ou de la faculté de se déterminer par des motifs pris dans des vérités générales... Puisque le second de ces principes, celui de la raison, est donné exclusivement à l'être intelligent, ce privilège fait naître tout de suite la présomption que la raison lui a été conférée pour être la règle unique de ses actions... Si les vérités enseignées par la raison déterminent nos actions, nous devons reconnaître dans l'ignorance et dans l'erreur la source de tous les maux qui affligent la société. » (*Principes de la législation universelle*, l. IX, ch. I et II, t. II, p. 250-251, 254.)

Vérité absolue prend pour nous une forme immédiatement saisissable : c'est l'évidence[1] — agent supérieur et fondamental de la certitude, qui va intervenir comme argument suprême et irréfragable, pour ainsi dire à chaque page des écrits physiocratiques. Dans ces conditions, le jeu normal de la Raison, la déduction, pourra être préférée à l'observation, à la recherche historique et à l'analyse psychologique. Aucune limite ne vient circonscrire son domaine : par la Raison nous atteignons les causes premières, l'Ordre éternel de l'Univers, « la connaissance sublime du juste et de l'injuste absolus[2] » et Dieu nous révèle l'intelligence parfaite de ses desseins.

Cette philosophie est optimiste. Nous retrouvons chez les Physiocrates l'idée de finalisme providentialiste qui s'est dégagée dès le XVIIe siècle. Dieu perpétuellement agissant dans l'ordre économique comme dans toute manifestation de l'Ordre, soumet tous les hommes et toutes les puissances humaines à des lois instituées par lui qui sont non seulement immuables et éternelles, mais les meilleures possibles. Les phénomènes s'enchaînent naturellement pour réaliser la fin la plus avantageuse au bien-être général.

Cette philosophie enfin est naturaliste. Comme leurs contemporains français qui vont chercher dans « le Code de la Nature » les bases nécessaires d'un régime socialiste, les Physiocrates ont le culte de la Nature, entité métaphysique qu'ils ne définissent pas, mais où ils voient sans doute le refuge suprême contre l'arbitraire et le despotisme. La Raison aidée de l'évidence nous découvre dans la Nature des lois et un droit.

Des lois naturelles président à la vie de tout orga-

1. Cf. [Mercier de la Rivière] : *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (2 vol. in-12, 1767), t. I, ch. IX. Quesnay : article « ÉVIDENCE », publié dans l'*Encyclopédie* (édit. Oncken, p. 764 et suiv.).

2. Mercier de la Rivière, *op. cit.*, t. II, ch. XLIV, p. 434 (édit. Daire, p. 612).

nisme individuel ou social, c'est-à-dire aux échanges incessants de matière et de force, qui s'opèrent entre cet organisme et le milieu externe. Elles sont attestées par l'évidence même de leurs sanctions : on ne peut en effet les enfreindre sans compromettre proportionnellement à la gravité de l'infraction la santé de l'organisme. Elles ont de plus une valeur constante et universelle ; ce sont « les lois d'un gouvernement fait pour l'homme, propre à l'homme de tous les climats et de tous les pays[1] ».

Il existe aussi un droit naturel, droit pour tout homme d'exercer ses facultés sans nuire à autrui, droit « reconnu avec évidence par les lumières de la raison et, par cette évidence seule, obligatoire indépendamment d'aucune contrainte[2] ». Faut-il donc admettre, chez les Physiocrates, une dérogation à un principe qui nous apparaîtra de plus en plus clairement à mesure que nous poursuivrons notre étude, et qui exclut sans réserve de la philosophie de l'individualisme le concept métaphysique, irréel et vide de droit naturel ? Je crois qu'il n'en est rien et il suffit pour s'en convaincre de déterminer, avec Quesnay, le contenu des prétendus droits naturels de l'individu.

Quesnay admet, pour définir le droit naturel, la formule de Hobbes : le droit de tous à tout. Mais, ajoute-t-il aussitôt, ce droit est essentiellement borné et aléatoire à l'état de nature, puisque l'homme ne le peut matériellement exercer que sur une quantité infiniment restreinte de richesses. En réalité ce droit n'est effectif que lorsque la vie sociale, qu'on prétend à tort le restreindre, l'étend en réalité et multiplie les objets sur lesquels il va s'exercer par l'intermédiaire du travail et de l'échange. C'est la société qui fait de ce droit potentiel un droit effectif.

1. Dupont de Nemours, *Origine et progrès d'une science nouvelle* (édit. Daire, p. 364).
2. Quesnay, *Le Droit naturel*, ch. II (édit. Daire, p. 43).

En second lieu, ce droit naturel est inégalement attaché par la nature même à chaque individu, sans que cette inégalité puisse être dite juste ni injuste. Elle résulte de la combinaison des lois de la nature que nous ne pouvons pas toujours pénétrer dès maintenant mais qui, ouvrage de l'Être suprême, ne peuvent être instituées que pour le bien général.

Enfin ce droit est subordonné à ce que les conditions de son exercice soient réunies. Un enfant a-t-il « droit à la vie », suivant une formule qui nous est devenue familière? Oui, dit Quesnay, si ses parents sont à même de la lui conserver. Non, dans le cas contraire. De même que nos yeux, malgré la faculté de voir que leur donne la nature, ne voient pas, si la lumière leur fait défaut [1].

Ainsi entendu le droit naturel trouve place dans une doctrine individualiste. Il a perdu en effet tout caractère métaphysique et il sera seulement, dans la Physiocratie où il semble tenir une place importante, l'expression qu'applique la phraséologie du temps à des institutions telles que la liberté, la propriété, la concurrence, dont la pratique économique démontre par ailleurs la nécessité.

Tels étant les principes généraux et supérieurs de la doctrine physiocratique, à quelle conception conduisent-ils de l'ordre économique?

II

L'homme pour assurer sa propre conservation a le devoir et le droit de pourvoir à ses besoins. Ce droit se traduit en fait par celui de travailler pour les satisfaire. Le travail peut revêtir deux formes très distinctes.

1. Quesnay, *op. cit.*, ch. I, *ad finem* (édit. Daire, p. 43).

L'une consiste à façonner les matières brutes, à les transporter, à les négocier. Ce travail est indispensable. puisque la plupart des objets ne sont pas consommés tels que la nature les a produits, ni sur les lieux mêmes de leur production, mais il en suppose nécessairement un autre qui le précède et le conditionne. C'est la production des matières brutes, matières premières sur lesquelles s'exercera l'industrie humaine, subsistances qui entretiendront la vie des artisans. Le travail fait donc varier l'utilisation des richesses naturelles, mais il suppose, comme indispensable substratum, un certain fond de matières utiles. D'où vient la matière utilisable? De la terre. Il est impossible de concevoir un travail quel qu'il soit qui ne soit pas conditionné par l'existence d'une certaine matière utile à transformer ou à consommer, venue du sol et produite par la nature. Le travail humain tient au sol comme la plante qu'on n'en peut arracher sans tarir la sève qui la fait vivre. Il y a donc une sorte de question préalable qui domine toute la production humaine. C'est la question de l'accroissement de ce fond de matière utilisable que produit la nature et qui est la véritable et la seule richesse. Quelle est l'industrie qui l'entretient, le renouvelle et l'augmente?

Il est évident que ce n'est pas l'industrie manufacturière. Celle-ci change la forme de la matière, augmente son utilité, mais non sa quantité. L'industrie manufacturière ne crée donc pas la richesse. L'opinion contraire qui est l'opinion courante tient à ce que le travail industriel augmente la valeur d'échange du produit brut. Nous considérons l'accroissement du taux d'échange, sans nous rendre compte qu'il a une contre-partie. C'est la destruction de matière utile qu'exige la transformation du produit brut en produit ouvré. Son accroissement de valeur correspond exactement à cette contre-partie, est la stricte représentation de la valeur détruite en matière utile. Supposons, avec Mercier de

la Rivière [1], qu'une pièce de lin de 50 francs soit transformée en toile et que cette toile vaille 200 francs. Cette transformation a été l'œuvre d'artisans qui ont dû vivre pendant qu'ils l'accomplissaient. Ils ont consommé des subsistances, c'est-à-dire de la matière utile. La valeur de 200 francs représente 50 francs de matière utile qui est le lin, 150 francs de matières utiles qui sont les autres productions naturelles consommées.

Ainsi en est-il sous un régime de pleine concurrence qui abaisse nécessairement le prix au niveau du coût de production, lequel est représenté par les matières utiles employées ou détruites. Si la concurrence n'est pas libre, le profit représente simplement le prélèvement opéré sur le consommateur, celui-ci ayant en moins ce que le producteur a en plus. En aucun cas, il n'y a accroissement du fond de matière utile préexistant à l'opération industrielle. Ainsi en est-il lorsque l'on évalue la hauteur d'un mur construit en briques. En aucun cas et quelle que soit leur disposition, sa hauteur totale ne dépassera celle que constitue l'addition des hauteurs de chaque brique. Toute opération industrielle consiste en une addition de ce genre.

L'agriculture, au contraire, peut être représentée arithmétiquement par une multiplication. Je loue un arpent de sol pour 10 francs. Je dépense pour le cultiver 10 francs. J'obtiens une valeur de 30 francs, qui reconstitue le loyer et la dépense, avec en outre un excédent. D'où vient cet excédent? De la collaboration gratuite de la nature. Dans l'échange avec la terre, l'agriculteur reçoit plus qu'il ne donne. Seule l'agriculture augmente la quantité de matière utile disponible. Seule elle crée un « produit net », c'est-à-dire une quantité de matières et de valeurs supé-

1. Mercier de la Rivière, *Ordre naturel et essentiel*, t. II, ch. LXIII, p. 403 et suiv. (édit. Daire, p. 598).

rieures à celles qui sont consommées pour la production et l'entretien du travail. Seule, par conséquent, l'agriculture est « productriee » de richesse. Elle conditionne ainsi toute la marche ultérieure du travail social, puisque ce travail ne pourra être accompli que sur le produit net disponible, dans la mesure où ce produit net fournira à la consommation des classes sociales autres que la classe agricole. C'est ce fonds de subsistance qui détermine une situation avantageuse ou non pour les classes « stériles », c'est-à-dire qui n'accroissent pas par leur travail la somme de matière utile. La prospérité de l'agriculture mesure la prospérité de la société, comme le débit d'une source mesure le débit des ruisseaux qu'elle fait naître.

Si la production, en tant qu'acte créateur, est l'œuvre de la nature, l'œuvre de l'homme se borne à faire circuler la matière utile, ce qui est la tâche de toutes les classes sociales, et aussi à apporter, si l'on peut dire, le combustible nécessaire au fonctionnement de cette machine qu'est la terre et dont la Providence est le mécanicien. Cette seconde circulation, qui s'opère entre les classes productrices et la nature, diffère fondamentalement de la première qui s'opère entre tous les individus et qui porte seulement sur la part disponible du produit net. Examinons-les sucessivement [1].

Dans ses échanges avec la terre, le cultivateur lui apporte trois catégories de capitaux, que les Physiocrates appellent « avances » ou « dépenses ». Ce sont en premier lieu les « avances foncières » destinées à mettre la terre en état d'être cultivée, en permettant

1. Ce sont les différentes phases de cette circulation que doit représenter schématiquement le fameux *Tableau économique* considéré par les Physiocrates comme la découverte la plus géniale du genre humain, après l'écriture et la monnaie, et, par les adversaires de la Physiocratie, peut être mieux inspirés, comme un logogriphe indéchiffrable et inintelligible. On le trouvera reproduit et commenté quant à sa teneur et quant à son histoire, dans l'ouvrage de M. Denis, *Histoire des Systèmes économiques et socialistes*, vol. I, 1re époque, § 3.

d'engager les travaux dispendieux de défoncement, nivellement, défrichement, irrigation, clôture, etc. Ces travaux sont la condition de l'exploitation et, une fois accomplis, ils n'ont pas à être renouvelés périodiquement. Seuls les propriétaires peuvent en assumer la charge, parce qu'ils ont seuls un droit suffisamment stable sur le bien.

A côté des avances foncières se placent les « avances primitives » qui sont à peu près les capitaux fixes, et qui complètent avec les précédentes la possibilité de l'exploitation : achat de matériel, d'animaux de labour ou de trait, de bestiaux, d'engrais, etc.

Elles ne sont pas annuelles, mais cependant elles doivent se renouveler à échéances plus ou moins rapprochées. Elles sont faites par l'exploitant, par le fermier si le propriétaire n'exploite lui-même, car c'est l'exploitant qui en retire le premier avantage.

Viennent enfin les « dépenses annuelles », les capitaux circulants consacrés à salarier les travailleurs agricoles, à les entretenir, à nourrir et soigner les animaux nécessaires à l'exploitation. C'est encore le cultivateur qui y pourvoit.

Telle est la contribution qu'apporte l'homme à la nature et qui, dans l'esprit du physiologiste qu'était Quesnay, représentait le flux sanguin circulant dans les veines avant de sortir purifié du cœur dans le réseau artériel. La Nature, en effet, travaille et elle rend à l'homme un total de matières supérieur aux avances et dépenses totales de l'année. C'est le produit brut. Il faut d'abord prélever sur lui de quoi reconstituer les dépenses annuelles et l'amortissement des avances primitives, faute de quoi leur réduction, l'année d'après, compromettrait « la perpétuité des cultures ». Ce prélèvement est déterminé « nécessairement » quant à sa quotité par le débat qui s'engage. sous l'action de la concurrence, entre cultivateurs et propriétaires. Dans le cas normal et quand l'Ordre est respecté, il reste un excédent : c'est « le produit net »

représentant et mesurant la collaboration gratuite de la nature. Ce produit net va tout entier aux propriétaires fonciers. A quel titre? Comme auteurs des avances foncières — non pas que le produit net représente ces avances et leur soit proportionnel, — mais précisément, comme assumant, à ce titre, les risques bons et mauvais de l'entreprise. Il se peut qu'il n'y ait pas de produit net. Si, tout au moins, le produit brut reconstitue les avances primitives et les dépenses annuelles, la culture continuera. Mais si la perpétuité des cultures n'est pas compromise par la diminution ou le défaut de produit net, leur extension et leur amélioration, qui supposent de nouvelles avances foncières, seront nécessairement arrêtées. De plus et surtout, la richesse générale va baisser en proportion : les disponibilités sociales, le fond où viennent s'alimenter les classes stériles et qui seul peut payer leurs services, vont être taris. La diminution du produit net n'atteint pas une classe déterminée : elle frappe la société tout entière.

Dans un état respectueux des lois naturelles, le produit net, non seulement existe, mais va sans cesse en croissant. Il ne reste pas aux mains des propriétaires. Ceux-ci ont besoin des services des autres hommes, et il les payent sur le produit net qui rentre ainsi dans un nouveau cycle de circulation. L'échange va le diviser et le subdiviser, le transformer, le promener à travers toutes les fibres de l'organisme social. Il est évident que cette circulation si compliquée, si variée, si prolongée qu'elle puisse être, n'augmente pas d'un atome le volume des richesses sociales, puisque toutes ces opérations portent sur une quantité donnée de matières utiles, produite ailleurs et précédemment. Aussi l'échange ne saurait-il être à aucun degré créateur de richesse. Les productions ont, comme le dit Letrosne, une *valeur en première main* qui est fondamentale. C'est celle qui intéresse les premiers distributeurs des productions, qui assure la rentrée des

reprises et qui décide du revenu social. Toute la circulation et tout le travail qui suivent l'acte essentiel de production ne confèrent aux choses qu'une *valeur subséquente*, ne sont qu'une dépense et un emploi de la vraie richesse disponible et qui est déterminée antérieurement par la quotité du produit net [1].

On s'est donc absolument mépris sur le rôle véritable de l'échange lorsqu'on a vu en lui le moyen d'enrichir l'État et qu'on a cru le servir par le mécanisme compliqué des prohibitions et des réglementations. L'erreur vient de ce que la vente s'est substituée à l'échange en nature, pour la commodité des relations économiques. Nous avons cru que tout était terminé pour le vendeur lorsqu'il avait obtenu de l'argent aux lieu et place de l'objet vendu. Mais l'argent n'est qu'un instrument d'échange; « il n'est pas propre à la jouissance ». Il faut donc de toute nécessité que le vendeur devienne acheteur. Tout achat suppose une vente et toute vente un achat, « la somme des ventes est égale à la somme des achats ». Par conséquent, pour qui sait embrasser la masse de ces opérations dans l'organisme social, la vente se réduit à l'échange. Elle est exactement un échange où l'argent permet de multiplier à l'infini les contractants [2].

Or, c'est un fait d'évidence pour les Physiocrates que, dans l'état de pleine concurrence, l'échange se fait toujours « de valeur pour valeur égale ». La valeur de tout objet, si variables que soient les besoins individuels qui la déterminent, n'en a pas moins un cours, c'est-à-dire une certaine stabilité. Incessamment la concurrence fait baisser ce prix stable; une seule limite l'arrête : c'est le coût de production. Puisque nous supposons une pleine et absolue concurrence, telle que l'exige l'ordre économique, cette

1. Letrosne, *De l'Intérêt social*, ch. I, § 16.
2. Cf. Mercier de la Rivière, *Ordre naturel et essentiel*, ch. XXXVI, t. II, p. 259 (édit. Diare, p. 540).

limite est atteinte. Tous les produits s'échangent sur la base de leurs coûts de production respectifs. L'échange n'a pas pour objet de faire réaliser un gain à l'un des coéchangistes, mais seulement de varier, pour chacun d'eux à la fois, les jouissances et de donner à leurs deux désirs une satisfaction plus parfaite.

Ainsi l'échange complet se fait de consommateur à consommateur. Deux personnages seuls sont essentiels dans ce long enchaînement de ventes et d'achats : c'est le premier vendeur et le dernier acheteur consommateur. Entre eux ne se placent que des intermédiaires, qui compliquent l'opération et dont on peut souhaiter qu'ils deviennent inutiles. Ces intermédiaires, dont les détenteurs du produit net payent l'entretien, réalisent parfois un profit. Cette circonstance ne détruit en rien le principe d'échange : valeur pour valeur égale, car tout profit tient à une cause étrangère à l'échange et préjudicie d'ailleurs à quelqu'un des membres de la société. Tantôt la concurrence ne joue pas à plein et un monopole de droit ou de fait permet à l'intermédiaire de hausser ses exigences au delà du « prix nécessaire », tantôt les risques de pertes, prévus comme il le faut dans l'établissement du coût de production, ne se réalisent pas également pour tous; tantôt enfin l'intermédiaire économise sur sa propre consommation en subsistances ou matières premières. Dans le premier cas, le profit est réalisé au détriment, rigoureusement proportionnel, du consommateur; dans le second, le gain d'un producteur heureux balance la perte de ses concurrents malheureux; dans le troisième, l'économie réalisée prive d'un débouché correspondant les vendeurs de subsistances et matières premières[1]. C'est donc toujours au prix nécessaire qu'il faut tendre par la liberté de la con-

1. Mercier de la Rivière, *op. cit.*, ch. XLIII, t. II, p. 414-416 (édit. Daire, p. 603 suiv.).

currence. Lui seul empêche qu'un membre des classes stériles ne détourne à son profit une portion des richesses qui sans cela seraient disponibles et consacrées par le Souverain à des emplois d'intérêt commun.

III

Tels étant les principes supérieurs de l'ordre économique, quelles sont les institutions qui vont accroître sans cesse le produit net et réduire à sa juste valeur le tribut payé aux classes stériles?

Ces institutions sont la Propriété et la Liberté.

Avec les Physiocrates, la défense de la propriété est conduite sur son véritable terrain : par un singulier enchaînement de déductions, de propositions théoriquement vraies et pratiquement fausses, ils arrivent à dégager ce principe fondamental de l'individualisme, clef de voûte de sa structure doctrinale et idée maîtresse de ses conclusions d'art social, que la propriété individuelle a une utilité sociale, sert, non seulement l'intérêt des propriétaires, mais aussi l'intérêt de chacun des individus qui composent la société. Peu importe que leur système prête dans l'ensemble à la critique; la formule est désormais dégagée avec toute son ampleur et toute sa portée. En suivant l'évolution ultérieure de l'individualisme, c'est l'histoire de cette formule que nous étudierons.

L'homme, disent les Physiocrates, obligé de pourvoir à sa consommation, d'extraire du milieu physique les richesses matérielles nécessaires à son entretien, est obligé, par la nature des choses, de travailler. De cette nécessité découle la propriété personnelle, celle de son corps, de son activité, comme condition même de cette activité. Pour que l'homme soit propriétaire de sa force de travail, il doit l'être aussi des objets où elle s'incorpore, du fruit de son travail,

dans la mesure où son travail individuel a contribué à la production de ces objets. La propriété mobilière est nécessairement liée à la propriété personnelle. Enfin le travail primordial et essentiel est celui qui s'incorpore dans le sol. La propriété foncière ou immobilière, propriété exclusive du fonds et de ses fruits, est la récompense nécessaire de ce travail. Car l'individu agit en matière économique sous l'impulsion de l'intérêt personnel. Les Physiocrates, sans donner de ce principe hédonistique une démonstration, qui lui a été fournie ailleurs et que nous connaissons, l'acceptent comme une vérité d'évidence, c'est-à-dire incontestable pour eux. « Le vrai mobile de l'activité, dit Mirabeau, c'est le désir d'acquérir et de prospérer [1]. » Et Letrosne : « Oter à l'homme cette passion, c'est le dénaturer, c'est le réduire à l'état d'un être purement passif et sans action [2] ». Tout le travail social dont l'échange étend à chacun le bénéfice, toute la vie économique sont donc suspendus à l'institution de la propriété individuelle, « l'institution divine » comme l'appelle Mercier de la Rivière, conforme à « l'intérêt universel des États, de l'humanité tout entière », comme dit Baudeau.

Cependant, si ardent que soit leur enthousiasme, les Physiocrates sentent déjà à quelle inlassable résistance va se heurter leur principe : il y a des communistes parmi leurs contemporains comme il y en a eu à toutes les époques. Mirabeau, en un passage très significatif, met dans la bouche d'un enfant les arguments contre la propriété qui sont de tous les temps : l'inégalité des conditions, le luxe des uns opposé à la misère des autres. « Pourquoi donc le riche a-t-il tant de reste pour faire toutes ces choses, tandis que ceux qui travaillent en ont si peu [3] ? » Et Letrosne remarque

1. L. D. H. [Marquis de Mirabeau, L'ami Des Hommes], *Les Économiques* (2 vol., Amsterdam, 1769), t. I, p. 257.

2. Letrosne, *De l'Ordre social* (Paris, 1777, p. 35, note 7).

3. Mirabeau, *op. cit.*, t. I, p. 18.

lui aussi que si la terre est la source unique des biens et des richesses, tous n'ont pas le droit d'y venir puiser, que « tous n'ont pas tiré leur lot dans le partage[1] ». Leur foi optimiste résiste d'ailleurs à ces scrupules. La propriété est évidemment nécessaire, donc *a priori* elle est conforme à l'ordre et avantageuse à tous. C'est que le propriétaire est obligé de travailler, pour gouverner ses biens d'abord, pour les augmenter ensuite. En outre, il est obligé de dépenser. Ses besoins croissent avec sa fortune, et chaque satisfaction qu'il leur donne fait participer quelqu'un à sa richesse. Cette richesse n'est pas pour lui seul; il est le dépositaire et l'économe du patrimoine public[2]. « Il y a, dans le jardin du château, répond Mirabeau à son jeune contradicteur, un bassin où se rassemble l'eau qui sert à arroser toutes les plantes potagères et toutes les fleurs. Tu sais bien que le bassin en a toujours plus que chacune de ces plantes et que, s'il était à sec, les plantes n'en recevraient point du tout quand la pluie manquerait. Regarde donc aussi le riche comme un réservoir où les richesses se rassemblent pour être partagées à ceux qui travaillent[3]. » C'est en quoi consiste le légitime partage qui se fait entre les hommes des dons de la nature, qui est « prescrit et conduit par l'ordre naturel.... Tout autre moyen quelconque d'institution humaine et prétexté des raisons les plus apparentes d'équité, ne conduirait qu'au pillage, à la dissolution de toute société, à la cessation des travaux humains de tous les genres et à l'extinction de l'espèce humaine[4]. » Il ajoute ailleurs que le partage forcé, sans profiter réellement à personne, n'empêcherait pas l'inégalité de renaître à brève échéance[5]. Ainsi,

1. Letrosne, *op. cit.*, p. 32.
2. Letrosne, *op. cit.*, Épitre dédicatoire, p. XI.
3. Mirabeau, *op. cit.*, t. I, p. 18.
4. Mirabeau, *op. cit.*, t. I, p. 243.
5. Mirabeau, *op. cit.* t. I, p. 18-19.

malgré les objections et la protestation instinctive des déshérités, les Physiocrates demeurent tous fidèles à cette maxime de Quesnay, qu'il écrivait en lettres énormes pour en marquer l'importance. « LA SÛRETÉ DE LA PROPRIÉTÉ EST LE FONDEMENT ESSENTIEL DE L'ORDRE ÉCONOMIQUE DE LA SOCIÉTÉ [1]. »

Non moins essentielle est la liberté économique, dont les Physiocrates reprennent la formule dans les revendications des gens de métier : « Laisser faire, laisser passer [2] ».

1. Quesnay, *Maximes générales du gouvernement*, § 4 (édit. Daire, p. 83).

2. Sur l'histoire de cette maxime attribuée à tort au pseudo-physiocrate Vincent de Gournay, consulter l'étude d'A. Oncken, *Die maxime « laissez faire, laissez passer ». Ihr Ursprung, ihr Werden* (Berner, *Beiträge zur Geschichte der National Œkonomie*, Berne, K.-J. Wyss, édit. 1886). On la rapproche d'ordinaire du fameux « Laissez-nous faire » de l'industriel Legendre, répondant à Colbert qui lui demandait ce qu'il pourrait faire pour le commerce, et du « Laissez faire, morbleu! laissez faire » de d'Argenson. Ce dernier rapprochement surtout mérite attention, car d'Argenson a exposé, avant l'école anglaise et bien plus complètement que les Physiocrates, la théorie du libre-échange. « Le commerce, dit-il notamment, est la science des particuliers, mais la direction générale du commerce ne peut être une science, car elle est impossible... Que l'on se persuade que, pour connoître ce commerce de Direction, il ne suffiroit pas de posséder les intérêts de nation à nation, de provinces à provinces, de communautés à communautés, mais qu'il faudroit encore sçavoir tous ceux de particuliers à particuliers, la qualité et la valeur de chaque marchandise. Qui se tromperoit sur le moindre article pourroit errer sur le reste, dirigeroit mal, et feroit de mauvaises loix. Qui prétendra donc à cette capacité intégrale et universelle? *Non datur scientia* : cependant les Directeurs de commerce se l'arrogent; et ils se l'attribuent à tort, ou, s'ils consultent moins leurs lumières que leurs caprices, il n'en résulte que des loix de gène et des faveurs injustes. Quelquefois, le Conseil de commerce d'une nation ou d'une province ne voit les intérêts communs que par les yeux de quelques députés... Il est des degrés par où l'on monte successivement du simple au mieux et du mieux au parfait : la multitude y va d'elle-même par la communication, l'exemple et l'émulation, elle en suit toujours les échelons, et ne se trompe jamais quand on

Le « laisser-faire », c'est la concurrence d'individus armés de droits égaux, doués de facultés inégales et qui vont chercher librement leur intérêt dans la confusion apparente des relations économiques. Naturellement conduits à prendre souci du besoin social pour échanger aisément leurs produits, ils vont, par leur effort commun, adapter la production à ce besoin. La répartition se fera sur la base de l'équivalence en utilité, chacun appréciant dans l'échange libre la conformité du produit à son besoin et la difficulté de sa production, récompensant ainsi exactement le mérite de celui qui fournit à ses semblables non pas du travail mais de l'utilité. Sous l'action de la concurrence, l'effort incessant des producteurs pour augmenter leur gain les conduira à ces « économies » qui résultent du progrès de la technique, des inventions, des méthodes perfectionnées et qui, par leur généralisation rapide, abaissent les prix et constituent les étapes du progrès économique[1]. « L'intérêt personnel, dit Mer-

la laisse faire, mais, quand on prétend lui tracer le chemin et la diriger, malheur à qui se trompe, ou introduit la négligence du nécessaire pour aller au superflu avant le temps... Qu'on laisse faire la multitude..., elle apprendra que le passage des marchandises d'un État à l'autre devroit être aussi libre que celui de l'air et de l'eau. Toute l'Europe ne devroit être qu'une foire générale et commune : l'habitant ou la nation qui feroit le mieux trouveroit mieux et profiteroit davantage. L'éloignement et les frais de voiture suffisent à faire préférer les denrées de son pays à celles des autres; là où ces obstacles cessent, l'étranger est préférable à notre compatriote, autrement vous ruinez vos sujets dans leur commerce au lieu de le favoriser. » (*Lettre* [anonyme] *à l'Auteur du Journal Œconomique, au sujet de la dissertation sur le commerce de M. le marquis Belloni. — Journal Œconomique*, avril 1751, p. 109, 110, 112, 113-114.)

1. Quelques malentendus se sont produits dans l'interprétation d'une réserve qu'apportent les Physiocrates à cet abaissement nécessaire des prix; les produits ou services des classes stériles doivent être payés le moins cher possible, ce qui va de soi. Les produits agricoles doivent avoir un « bon prix ». (Letrosne, *Intérêt social*, ch. VII, § 3.) N'est-ce pas ce que récla-

cier de la Rivière, presse vivement et perpétuellement chaque homme en particulier de perfectionner, de multiplier les choses dont il est vendeur, de grossir ainsi la masse des jouissances qu'il peut procurer aux autres hommes, afin de grossir par ce moyen la masse des jouissances que les autres hommes peuvent lui procurer en échange. *Le monde alors va de lui-même* [1]. »

Le « laisser-passer » vise, non plus la liberté intérieure mais la liberté du commerce, surtout avec l'extérieur. Les Physiocrates, par l'effet d'une réaction excessive contre le mercantilisme, marquent moins d'enthousiasme pour cette forme de l'activité économique [2]. Le commerce extérieur, disent certains d'entre eux, n'est qu'un « mal nécessaire » [3]. En effet, stérile en lui-même, comme tout commerce, il est, plus que tout autre, coûteux, puisqu'il oblige à de longs transports. L'utilité primordiale que lui attribuaient pour l'enrichissement de la nation les partisans de la balance du commerce, tombe, avec la conception nouvelle de la richesse. L'abondance des métaux précieux, n'est plus l'indice de l'opulence des États. L'argent, « espèce de fleuve sur lequel on voiture

ment les agrariens modernes, et ce qu'ils cherchent à obtenir par les primes, subventions et protections douanières? Il n'en est rien. Il ressort de l'examen attentif des textes que « le bon prix » est celui qui n'est pas artificiellement abaissé, qui est déterminé par la concurrence des consommateurs abondants et riches dans un État soumis à l'ordre naturel.

1. Mercier de la Rivière, *Ordre naturel et essentiel*, ch. XLIV, p. 444 (édit. Daire, p. 617).

2. Consulter sur ce point spécial : H. Truchy, *Le libéralisme économique dans les œuvres de Quesnay* (*Revue d'Écon. polit.*, 1899, p. 925); F. Sauvaire-Jourdan, *Les origines des idées libre-échangistes en France* (même *Revue*, 1903, p. 589, 698); A. Dubois, *Quesnay anti-mercantiliste et libre-échangiste* (même *Revue*, 1904, p. 213); A. Deschamps, Étude sur les publications précédentes (même *Revue*, mai 1905); P. Permezel, *Les idées des Physiocrates en matière de commerce international* (thèse Dijon, 1907).

3. Mercier de la Rivière, *Ordre naturel et essentiel*, ch. XXXVII, t. II, p. 277 (édit. Daire, p. 548).

toutes les choses commerçables[1] », se proportionne de lui-même aux besoins qu'en ont les nations, et il s'échappe, comme une rivière déborde au-dessus des digues qui la contiennent, lorsqu'on prétend élever artificiellement son niveau. Le commerce extérieur n'est donc qu'un « pis-aller pour les nations auxquelles le commerce intérieur ne suffit pas pour débiter avantageusement les productions de leur pays » [2]. Le libre échange n'a pas la valeur d'un principe essentiel de l'Ordre.

Cependant, de nombreux arguments permettent ici encore de conclure en faveur d'une liberté absolue. Le commerce extérieur amené par l'évolution libre et naturelle de la production nationale donne un « bon prix » au superflu de cette production. Il doit être libre, parce que et dans la mesure où il maintient à un taux rémunérateur le prix des produits agricoles; il n'a pas pour rôle d'enrichir une nation au détriment d'une autre, ce qui est contradictoire, car on ne saurait vendre longtemps à quelqu'un qu'on appauvrit, qu'on prive de ses moyens d'acquisition, mais il enrichit l'État par l'augmentation de ses cultures, corrélative à l'extension de ses débouchés, la consommation étant la mesure de la reproduction[3]. Il est en outre conforme au droit naturel, « l'intention de la Providence n'ayant jamais été de rendre les nations étrangères les unes aux autres par rapport à la communication des biens; car cette interdiction de commerce n'est point du tout nécessaire à la distinction des territoires[4] ». Enfin la liberté du commerce extérieur est la conséquence du

1. Mercier de la Rivière, *Ordre naturel et essentiel*, ch. XLI, t. II, p. 367 (édit. Daire, p. 584).

2. Quesnay, *Du commerce* (édit. Oncken, p. 484).

3. Mercier de la Rivière, *op. cit.*, ch. XXXVII, t. II, p. 271 (édit. Daire, p. 545).

4. [Letrosne], *Lettres à un ami sur les avantages de la liberté du commerce des grains et le danger des prohibitions* (Amsterdam, 1768, p. 57).

droit de propriété : tant pour le producteur qui a droit de ne céder ses produits qu'au prix nécessaire que détermine un débouché plus vaste, que pour le consommateur qui a droit d'avoir pour son argent la quantité de production qui y correspond valeur pour valeur égale.

On comprend ainsi l'énergique conclusion de l'école, telle que la formule un de ses derniers représentants. « Nous la demandons, dit-il en parlant de la liberté du commerce extérieur, pleine, entière, irrévocable, sans exception ni restriction quelconque, parce que nous la soutenons, bonne, utile, favorable partout et en toute circonstance. Ce n'est pas précisément l'exportation que nous demandons, c'est la liberté indéfinie[1]. »

1. Letrosne, *op. cit.*, p. 9. Cf. Schmid d'Avenstein, *Principes de la législation universelle*, l. VIII, ch. IV. L'auteur recommande d'appliquer aux nations, membres de la société universelle, le même régime qu'aux membres d'une société particulière, c'est-à-dire la liberté illimitée, entière et permanente des échanges, et il spécifie qu'on a eu le plus grand tort, en reconnaissant les avantages de la liberté du commerce en général, de faire parfois une exception à l'égard de celui des blés. « C'est précisément, dit-il, parce que le blé est la denrée la plus nécessaire à la nourriture des peuples que son commerce doit jouir de la plus grande liberté d'importation et d'exportation. » Il est à remarquer que les Physiocrates, préoccupés de rechercher le « gouvernement le plus avantageux au *genre humain* », traitent en général cette question du libre-échange avec un esprit cosmopolite, que Fr. List reprochera plus tard, et à tort, à toute l'École libérale. (*Syst. d'Écon. polit. nation.*, l. II, ch. I.) Ils appliquent donc, à la différence de D. Hume et d'A. Smith, le principe de Turgot qui, en 1770, écrivait à M[lle] de Lespinasse : « Quiconque n'oublie pas qu'il y a des États politiques séparés les uns des autres et constitués diversement, ne traitera jamais bien aucune question d'économie politique. » (*Correspondance*, *Lettres*, VIII, édit. Guillaumin, t. II, p. 800.) Il est un Physiocrate cependant qui fait exception à la règle et chez lequel il est intéressant de relever la préoccupation d'accommoder le libre-échange aux nécessités de l'indépendance nationale. C'est Le Moine de Belle-Isle qui collabora à la *Gazette du Commerce*, et publia en 1764 un *Mémoire sur la liberté de l'exportation et de l'importation des grains*. Il y examine notamment la situation d'une nation

Aucune conclusion ne conviendrait mieux d'ailleurs à cet examen rapide des théories économiques des Physiocrates que celle même du livre que nous venons de citer. « LAISSEZ FAIRE ET LAISSEZ PASSER, c'est à ces deux points que se réduisent les éléments et toute la doctrine de l'industrie et du commerce... L'administration est d'autant plus parfaite qu'elle est plus conforme à ces deux maximes et qu'elle tend à se décharger de ce poids énorme dont elle s'était elle-même accablée dans des temps où les administrateurs avaient cru devoir embrasser tous les détails et avaient entrepris de tout gérer par eux-mêmes. Lorsque l'administration éclairée des vrais principes vient à reconnaître qu'il n'appartient pas aux hommes de faire mieux que la nature, ni d'imaginer pour le commerce et l'industrie de meilleures lois que LA LIBERTÉ, toute son étude doit être de se rapprocher de l'ordre, et, pour cela, il s'agit, non de faire, d'ordonner, de prohiber, de réglementer, mais, de défaire, d'élaguer, de détruire, d'abattre tout ce qui s'oppose à la liberté [1]. »

libre-échangiste en cas de guerre, et, par des arguments que développera Ricardo, il écarte comme chimérique le danger pour elle d'être privée de subsistances : « Quand même il arriverait alors, dit-il, que les anciens magasins et l'excédent de nos récoltes fussent épuisés, il serait toujours facile de s'en procurer; toutes les nations maritimes de l'Europe ne seront pas en guerre en même temps avec celles contre lesquelles nous combattrons; pourvu qu'il en subsiste quelques-unes de neutres, elles suffiront pour importer ce qui nous sera nécessaire. L'appât du gain fera même affronter à nos négociants le danger d'être pris, et ceux même des nations ennemies travailleraient à nous en procurer sous des pavillons empruntés, l'intérêt personnel étant toujours au-dessus de toute autre considération, surtout pour des commerçants dont la profession et le but est de s'enrichir. » (P. 25.)

1. Letrosne, *Lettres à un ami...*, p. 158-159.

IV

La conception physiocratique est trop vaste pour ne pas déborder le terrain économique. Une doctrine politique est en étroite corrélation avec celles de leurs théories que nous avons examinées [1]. Elle est digne d'attention pour ce qu'il y a de surprenant à voir un système de despotisme politique sortir sans contradiction d'un système de liberté économique illimitée.

A l'État physiocratique incombe une triple fonction : d'abord organiser une police, une justice et une armée, c'est-à-dire assurer l'ordre public tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. En second lieu, assumer la charge des ouvrages d'utilité publique qu'un individu ne peut entreprendre seul et qui sont cependant nécessaires à l'accroissement du produit net et au bien-être commun. Enfin, et ce n'est pas la moins essentielle de

1. L'essentiel des théories politiques des Physiocrates se trouve contenu dans l'*Ordre naturel et essentiel des Sociétés politiques* de Mercier de la Rivière, notamment dans les vingt-six premiers chapitres qui ne sont pas reproduits dans la *Collection des Grands Économistes*. Il est bon de se reporter, en outre, aux études publiées par Quesnay, dans les *Éphémérides du Citoyen* en 1768 et intitulées : *Analyse du gouvernement des Incas du Pérou* et le *Despotisme de la Chine*. Sur l'admiration professée par les Physiocrates pour la Chine, monarchie agricole soumise de toute antiquité à un gouvernement uniforme, qui leur donna sans doute l'idée du « despotisme légal » et sur les critiques qu'appelle leur documentation, consulter l'article de M. Virgile Pinot, *Les Physiocrates et la Chine au XVIII*e *siècle* (*Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, décembre 1906). A côté de Quesnay et de Mercier de la Rivière, qui représentent le pur absolutisme physiocratique, il faut faire une place au courant plus libéral et plus décentralisateur, représenté par Dupont de Nemours et par Letrosne, et qui aboutit à un projet d'*Assemblées provinciales* (Cf. A. Esmein, *L'Assemblée Nationale proposée par les Physiocrates*, Bulletin de l'Acad. des Sc. mor. et polit., sept.-oct. 1904, p. 397).

ses tâches, l'État doit faire connaître l'Ordre naturel, organiser l'instruction de tous les citoyens, les amener à accepter de façon consciente, intelligente et réfléchie les lois naturelles et à faciliter leur harmonieuse action.

Cet État ne saurait être qu'une monarchie absolue et héréditaire, réunissant dans la même main le pouvoir législatif et exécutif, à dessein d'assurer lui-même et constamment l'observation des lois qu'il édicte, déléguant seulement le pouvoir judiciaire pour surveiller les cas particuliers de leur application. Le Monarque sera donc un despote, mais, au despotisme arbitraire, dominé par les intérêts d'un homme ou d'une coterie, celui qui commande et ne gouverne pas, il substituera « le despotisme éclairé » ou despotisme légal, celui qui se borne à appliquer les lois évidentes de l'ordre naturel. C'est précisément parce que ces lois nous sont révélées par l'évidence, plus immédiatement saisissable par un individu que par une collectivité, que le pouvoir doit appartenir à un individu. Mais il faut bien entendre que son autorité est tout entière subordonnée à l'autorité des lois naturelles. Il n'est que leur interprète, et le despote nous apparaît « moins comme un homme que comme une divinité bienfaisante ». Il faut ajouter que la nation de mieux en mieux instruite de l'ordre sera mise à même de contrôler perpétuellement l'interprétation qu'en fournit le souverain[1]. Il faut enfin considérer qu'un intérêt commun unit indissolublement ce dernier à ses sujets. Eux et lui sont copropriétaires du produit net et sont égalemcnt obligés de pourvoir à son constant accrois-

1. Cette conception singulière de la souveraineté inspire à Béarde de l'Abbaye les plus judicieuses critiques. Il montre l'étrange situation du despote légal, simple organe ou instrument de lois qui ont pu être faites mille années avant lui et qui est « bien moins puissant qu'un Bourguemaitre de la plus petite ville de l'Empire » (*op. cit.*, p. 29). — « M. Mercier, dit-il ailleurs, prétend que l'*évidence est nécessaire aux lois* : il donne

sement. Seul en effet le produit net fournit au chef de la nation les ressources qui lui sont nécessaires et il les prélève non par des emprunts, qui grèvent indéfiniment le budget et qui donnnent lieu à de néfastes spéculations [1], mais par l'impôt.

L'impôt ne peut atteindre la richesse que là où elle se trouve, c'est-à-dire dans le produit net. Ni les cultivateurs ne le peuvent payer sans diminuer leurs avances, ni les classes stériles qui ne produisent aucun revenu propre. Une incidence fatale et rigoureuse reporte nécessairement la charge fiscale, par hausse des salaires, ou restriction des consommations, ou restriction des avances, sur la classe des propriétaires. Cette incidence, si elle est méconnue, entraîne des frais inutiles, des répercussions nuisibles, qui aggravent le poids de l'impôt. Il est donc de l'essence de l'impôt d'être unique et de porter directement sur les propriétaires fonciers. La nature a également prescrit les règles de sa levée. Il ne saurait être déterminé dans sa quotité ni par le souverain qui serait tenté de porter atteinte à la propriété, ni par les propriétaires qui réduiraient à l'excès le revenu public. Il doit donc être proportionnel à la richesse disponible, suivre les oscillations du produit net et être toujours tel que le sort des propriétaires soit préférable à tout

à tous les sujets le droit d'examiner si la loi a l'évidence et les qualités requises; chaque sujet ayant ce droit d'examen a celui d'admettre ou de rejetter la loi; les peuples, par conséquent, en désaprouvant ou confirmant chaque loi, ne laissent au législateur que la permission de la proposer. Cet État devient donc démocratique ou à peu près, avec cette différence encore, que ce n'est pas toute la nation collectivement qui donne la force à la loi, mais que chaque particulier a privativement ce droit. D'où l'on doit conclure que chacun des membres de la société devant être assuré de l'évidence de la loi avant de l'admettre, et étant presque impossible à la nature humaine de former des propositions que le sentiment varié de tous les hommes puisse approuver, jamais aucune loi n'obtiendrait sa sanction. » (P. 19-20.)

1. Quesnay, *Maximes générales du gouvernement*, § 30.

autre état, ce qui interdit toute vexation et tout prélèvement exagéré [1].

A ce système fiscal, une objection pratique n'allait pas tarder à être faite. Le Margrave de Bade, plus féru qu'homme du monde des doctrines physiocratiques, eut un jour l'idée de les appliquer dans ses petits États [2] et il commença précisément par substituer aux impôts directs et indirects l'impôt unique sur le produit net. Les résultats furent lamentables. Vainement, le margrave consulta sur les causes de cet échec ses maîtres et amis et notamment le marquis de Mirabeau. Il n'en obtint que des dissertations métaphysiques hors de propos, où s'étalait un immense mépris des contingences humaines au regard des splendeurs de l'Ordre éternel. Il semble qu'une des principales difficultés auxquelles il se heurta fut de calculer le produit net. Les Physiocrates avaient négligé ce détail, Quesnay se bornant à signaler la difficulté, sans la résoudre [3], d'autres semblant assimiler le produit net au fermage. Or, dans le Grand-Duché de Bade, pays de petite propriété, le fermage était rare. Comment taxer les petits propriétaires? La difficulté était telle qu'en fait ceux du margrave avaient été ruinés du coup, mis dans l'impossibilité de payer, tandis que le reste de la population profitait de la suppression des impôts indirects pour s'adonner sans réserve à l'ivrognerie.

1. C'est ce que semble avoir oublié Voltaire, dans l'amusante critique du système des Physiocrates, qui fait l'objet du conte intitulé : *L'Homme aux Quarante Écus*.

2. Sur ce très curieux essai d'application de la doctrine physiocratique, consulter en particulier : *Éphémérides du Citoyen*, année 1771, t. IV à VII; Letrosne, *De l'Ordre social*, Discours VIII, note 7; Emminghaus : *Karl Friedrich's Von Baden Physiocratische Verbindungen, Bestrebungen und Versuche* (*Jahrbücher für National Œkonomie*, 10e année, 1872, p. 1 et suiv.); Garçon, *Un prince allemand physiocrate* (*Revue du Droit public et de la Science politique*, 1895, t. II, p. 85).

3. Quesnay, *Maximes générales du gouvernement...*, § 5 (note).

Il n'y aurait pas lieu d'insister sur cette mésaventure, si elle ne nous amenait à formuler contre le système physiocratique tout entier une critique fondamentale qui montre dans quelle voie dangereuse le libéralisme naissant s'engageait avec lui. Les Physiocrates ont été abusés, comme A. Smith l'a justement remarqué, par l'intempérance de leur esprit spéculatif. Chacune des vérités qu'ils exposent et dont l'évidence les éblouissait devient de ce chef et insensiblement une erreur [1]. Il est faux, parce que trop absolu, d'attacher à la production agricole cette importance primordiale dans l'économie nationale. Rien ne vient de rien. L'agriculture qui semble accroître la somme des richesses matérielles est une transformation, elle aussi, d'éléments préexistants [2] et qui peut être trop coûteuse pour certains États cependant florissants [3]. Sans doute,

1. « Il faut avouer, dit l'*Observateur anglais*, que de ces axiomes clairs, irrésistibles dans la spéculation, ils en ont tiré des corollaires qui peuvent être très fautifs dans la pratique » (t. I, p. 288). C'est aussi sur ce point que porte la critique de Bearde de l'Abbaye, lorsqu'il répète sous des formes diverses « que toutes les propositions qu'on veut absolument rendre générales ne peuvent s'accorder avec aucune opération de politique qui est toujours relative ». (*Op. cit.*, p. 106.)

2. « Personne n'a le don de créer de la matière, dira J.-B. Say. La nature elle-même ne le peut pas. » (*Tr. d'Écon. polit.*, l. I, ch. I, édit. Guillaumin, p. 60.) Béarde de l'Abbaye oppose la même observation à Mercier de la Rivière : « Les laboureurs, dit-il, emploient une matière qui, augmentant en quantité, se multiplie et crée par là une nouvelle valeur; nous ne devons point envisager cette matière première comme étant inutile par elle-même : ces semences ont leur prix comme le cuivre en a, avant que l'ouvrier en ait formé un chaudron; les arts emploient les semences, augmentent leur prix et leur valeur, par les travaux des laboureurs, comme la matière que tous les autres arts fabriquent, augmente les siens par les travaux des artisans... Nous trouvons des verriers qui créent des verres et des cristaux de toute espèce, avec des cendres ou autres matières absolument inutiles : ces cendres et ces terres sont à la verrerie ce que les semences, matières très utiles, sont à l'agriculture. » (*Op. cit.*, pp. 39, 41.)

3. Cette critique est très judicieusement développée par

l'échange n'est pas créateur de richesses, mais cependant des nations peuvent s'enrichir par lui et fonder sur lui une prospérité durable. Il est faux, parce que trop absolu, de voir dans la propriété la récompense d'un travail dont le propriétaire fera nécessairement bon usage. Il est faux de voir dans la concurrence un régime amenant nécessairement le bon marché et suffisant à lui seul à éviter les crises. Il est dangereux de remettre à un homme une autorité despotique, parce que l'intelligence est faible devant l'intérêt et que l'exacte interprétation des lois naturelles ne tient pas devant certaines préoccupations d'un autre ordre. Il est faux enfin, parce que trop absolu, que l'incidence de l'impôt soit aussi simple et ait ses victimes fatalement désignées.

Si nous cherchons la cause profonde de cette faiblesse des théories physiocratiques, nous ne la pouvons trouver, à mon sens, qu'en remontant aux caractères généraux de leur philosophie sociale. Les Physiocrates ont été des rationalistes. Ils ont cru que la Raison pouvait nous guider, que nous pouvions par elle parvenir à réaliser la Justice et l'Ordre absolus. C'était pour leur doctrine comme pour toute doctrine

Béarde de l'Abbaye. Il fait remarquer que la production agricole n'est pas toujours un principe de richesses pour une nation. « Les différentes provinces qui ont servi ou qui servent encore de greniers aux autres sont constamment soumises et dans la dépendance. » Ainsi en a-t-il été de l'Égypte et de la Sicile vis-à-vis de Rome, ainsi en est-il au XVIII[e] siècle de la Pologne et de la Barbarie. Il soutient, au contraire, que l'agriculture « n'est à un État que ce qu'une nourrice est à l'éducation d'un enfant. Tant que l'État et l'enfant n'ont besoin que de manger, l'agriculture et la nourrice satisfont au moment; mais elles sont l'une et l'autre presque inutiles à une multitude innombrable d'autres besoins; et, pour me servir toujours de la même comparaison, je dirai que, comme on trouve les moyens d'élever un enfant sans nourrice, en substituant à son lait d'autres aliments étrangers, de même l'État peut se passer de l'agriculture, en se procurant le produit des agriculteurs étrangers. » (*Op. cit.*, p. 34-35.)

sociale un germe de mort, puisqu'il devait les conduire à mettre l'absolu dans un domaine qui ne comporte que le relatif, la recherche patiente d'une vérité incertaine, la prudence et la tolérance intellectuelles, enfin, qui sont pour les économistes, non seulement « l'honnêteté », comme on disait au grand siècle, mais la sagesse.

CHAPITRE IV

LA CONSTITUTION DU LIBÉRALISME DOCTRINAL EN ANGLETERRE : D. HUME ET A. SMITH

I. L'École anglaise. — II. Le système de liberté naturelle. — III. Les conclusions d'art social du « système de liberté naturelle ».

Pendant que les Physiocrates donnaient en France une première forme doctrinale au libéralisme, un même travail d'élaboration s'accomplissait en Angleterre, sous l'influence des mêmes nécessités de fait, conduisant aux mêmes applications émancipatrices et cependant profondément différent; si profondément même, qu'il faut remonter, pour en prendre exactement conscience, au delà des dissentiments économiques, au delà même des différentes philosophies sociales, jusqu'à l'opposition de deux tempéraments : chez les Physiocrates, le tempérament latin porté à la spéculation, à l'enthousiasme, méconnaissant au besoin le réel pour suivre l'Idée; avec Hume et Smith, le tempérament anglo-saxon limitant la spéculation au domaine des faits saisissables, à une fin immédiatement utile et subordonnant sans cesse l'Idée aux contingences et à la relativité du milieu réel. D'où vient l'antipathie de Hume, tout au moins, non seulement pour la thèse physiocratique, mais pour les hommes

même qui la représentent. « J'espère, écrit-il plaisamment à Morellet, que dans votre ouvrage vous les foudroierez, les écraserez, les broierez et les réduirez en poussière et en cendres! C'est en effet la collection d'hommes la plus chimérique et la plus arrogante qui existe aujourd'hui depuis l'annihilation de la Sorbonne[1]. » D'où vient aussi chez A. Smith la critique mêlée d'ironie qu'il fait des imaginations trop vives de « quelques médecins très spéculatifs[2] ».

Inversement la communauté de tempérament établit les relations les plus étroites entre les auteurs qui ont collaboré à la constitution du libéralisme anglais : les représentants de l'École du sens moral d'abord, dont Hutcheson, ami et correspondant de Hume, professeur à l'Université de Glasgow d'A. Smith, qui devait lui succéder dans la chaire de philosophie morale, Mandeville d'autre part, Hume et Smith enfin. Pour ces deux derniers, il faudrait parler pour être exact d'une quasi-collaboration. D. Hume, plus âgé que Smith, plus occupé de philosophie que d'économie politique, lui sert de mentor, l'encourage au travail, lui fournit les documents qu'il n'a pas le temps d'utiliser lui-même, discute avec lui et forme véritablement son esprit. Nous étudierons donc ensemble Hume et Smith en les complétant l'un par l'autre. La similitude parfaite de leurs deux systèmes est incontestable et n'a pas lieu de surprendre : A. Smith a mis en forme et développé, comme elle le méritait, l'œuvre économique ébauchée par Hume[3]. Il avait assez à faire et sa personnalité était

1. Hill Burton, *Life and Correspondance of David Hume* (2 vol. in-8°, Edinburgh, 1846), t. II, p. 427.

2. A. Smith, *Richesse des nations*, l. IV, ch. IX (édit. Guillaumin, t. II, p. 321).

3. Pour la bibliographie relative à ces deux auteurs, se reporter à notre étude : *L'Œuvre économique de David Hume* (thèse Paris, 1902, Rousseau, édit.), et Hector Denis, *Histoire des Systèmes économiques et socialistes*, t. I, p. 351 et suiv. Les *Discours politiques* de Hume, parus en 1752, ont été publiés par Daire, en 1847, dans la *Collection des Grands Économistes*

suffisante pour que ses *Recherches sur la Nature et les causes de la Richesse des Nations*, lorsqu'elles parurent en 1776, ne perdent rien, de ce chef, en originalité. Il est superflu, d'ailleurs, d'insister sur l'influence capitale de cet ouvrage que W. Pitt, Huskisson, Cobden, Rob. Peel, Gladstone proclament leur livre de chevet, que les libéraux anglais contemporains n'ont pas oublié, qui a été traduit dans toutes les langues et dont la réputation est universelle, à tel point qu'A. Smith a cette étonnante fortune d'être, avec Bastiat, le seul des économistes dont le grand public connaisse le nom.

I

Le livre d'A. Smith comme les *Discours politiques* de Hume sont deux œuvres étroitement rattachées à la philosophie de leurs auteurs. L'Économie politique fait, de leur temps, partie d'un ensemble de questions de divers ordres, groupées sous le nom de *philosophie morale*. Les recherches économiques y sont précédées

(t. XIV, *Mélanges*, 1re partie), et, sous une forme plus complète et plus fidèle, par Léon Say dans la *Petite bibliothèque économique* (Paris, Guillaumin). Pour l'ensemble de l'œuvre de Hume, il y a lieu d'employer soit l'édition anglaise publiée à Édimbourg en 1826 : *The philosophical Works of David Hume* (4 vol. dont les 3e et 4e ont été réédités en 1875 et 1889 par Green et Grose sous le nom de *Essays moral, political and litterary*), soit la plus générale des traductions françaises, *Œuvres philosophiques de M. D. Hume*, traduites de l'anglais à Londres (Paris), 1788, 7 vol. in-12.

Les deux principales œuvres d'Adam Smith ont fait l'objet de très nombreuses éditions et traductions. Nos citations seront empruntées aux deux suivantes : *Théorie des sentiments moraux*, trad. de la marquise de Condorcet (Guillaumin, *Bibliothèque des Sciences morales et politiques*, 1860), et *Recherches sur la nature et les causes de la Richesse des Nations*, trad. de Germain Garnier, publiée dans la *Collection des Grands Economistes*, t. V et VI (1843).

d'une étude de la théologie naturelle, de la morale et de la jurisprudence naturelle ou science des lois naturelles, indépendantes des législations positives. A. Smith ne put, comme il le désirait, reconstituer par écrit le cycle complet qu'il avait parcouru dans ses leçons orales. Deux ouvrages seulement, dans cette entreprise trop vaste, ont pu être achevés : la *Théorie des sentiments moraux* et la *Richesse des nations*. Il est donc indispensable de les replacer dans leur milieu et de montrer par quel enchaînement d'idées la philosophie nous achemine aux études économiques.

Cette philosophie ne saurait être rapprochée de celle des Physiocrates que par un de ses caractères : par ce qui reste en elle de théiste et d'optimiste, A. Smith, moins dégagé que Hume de la métaphysique, croit reconnaître dans les choses humaines l'action « d'une main invisible » qui nous conduit à notre insu et qui fait naître l'ordre dans nos relations. Sans doute, il y a plutôt là, chez Smith, une métaphore suggestive que l'affirmation d'une foi irraisonnée, mais l'idée théiste est dans son esprit. Elle suffit à amener, comme nous le verrons, par l'optimisme qui marche avec elle, des conclusions parfois trop simples et la solution incomplète de certaines difficultés économiques. Deux autres caractères suffisent à opposer nettement cette philosophie à celle des Physiocrates : elle est en effet empirique et réaliste.

Empirique, elle oblige tout d'abord à rejeter la métaphysique, « effet stérile de la vanité de l'homme qui veut follement pénétrer des sujets pour lesquels son entendement n'est pas fait[1] ». Cet entendement, en effet, est borné. L'esprit reçoit passivement les impressions du dehors. L'impression ou perception vive devient idée ou perception faible. La mémoire conserve les idées, l'imagination les combine diversement, mais

1. Hume, *Essais sur l'entendement humain*, I. Des différentes espèces de philosophie (*Œuvres philosophiques*, t. I, p. 60).

le jeu de ces combinaisons dans l'esprit est soumis à un processus naturel : les idées s'associent suivant certaines lois que révèle la psychologie. L'association des idées, principe essentiel de la vie de l'esprit comme l'attraction est principe du monde physique, mettant en pleine lumière la passivité absolue de l'intelligence, fonde la psychologie sur la sensibilité, la morale sur le sentiment. La Raison ne nous fait connaître que des relations abstraites : elle ne nous incite pas à agir[1].

Cependant l'esprit découvre une certaine régularité dans ses impressions. L'association des idées fait qu'après l'apparition d'un phénomène nous *attendons* un autre phénomène qui d'ordinaire suit le premier. Une bille de billard est heurtée par une autre. Nous attendons qu'elle se meuve. Lorsque l'expérience suffisamment renouvelée a confirmé notre attente, nous appelons le premier phénomène : *cause*, et le second : *effet*. Aux relations constantes qui nous semblent

1. « Si, par raison, on entend, selon la propriété de l'expression, ce jugement de l'homme qui décide du vrai ou du faux, il me paraît clair comme le jour que la raison ne peut jamais influer elle-même et comme motif sur la volonté, et qu'elle ne le peut que par l'intervention de quelque penchant ou de quelque passion. Les *relations abstraites des idées* ne sont pas des objets de volition; ce ne sont que des objets de curiosité; et les *choses de fait*, d'un autre côté, lorsqu'elles ne sont ni bonnes ni mauvaises, lorsqu'elles ne sont suivies ni de désir ni d'aversion, nous sont tout à fait indifférentes; connues ou ignorées, bien ou mal aperçues, nous n'y trouvons aucun motif qui nous excite à agir. Ce que dans un sens populaire on nomme raison, cette raison que les docteurs de morale exaltent si fort, n'est au fond qu'une passion moins turbulente que les autres, qui embrasse un plus grand nombre d'objets et qui, voyant ces objets de plus loin entraîne la volonté par une pente douce et moins sensible. Cet homme, disons-nous, est assidu à l'exercice de sa profession par un principe de raison; mais ce principe n'est autre chose qu'un désir tranquille de s'enrichir et de prospérer; être juste par raison, c'est l'être parce qu'on veut avoir un caractère et une bonne réputation. » (Hume, *Réflexions sur les passions*, § 5, *Œuvres philosophiques*, t. IV, p. 54-55.)

exister entre les causes et les effets, nous donnons le nom de : *lois*.

L'existence et la découverte de ces *lois* sont à la fois nécessaires et suffisantes pour que nous agissions. Elles sont nécessaires, parce qu'elles nous permettent la prévision et que dans la plus simple de nos déterminations, il y a une prévision rudimentaire. Nous prévoyons qu'en mettant un pied devant l'autre nous pourrons avancer. Si cette faculté de prévision nous fait défaut nous restons immobiles. Elles sont, d'autre part, suffisantes pour que nous agissions. Il n'est pas indispensable que nous comprenions dans leur essence les relations entre phénomènes. Il suffit que nous constations leur constance et leur régularité [1]. Chercher au delà est une entreprise vaine. « Il est un point où il faut s'arrêter dans la recherche des causes, et, dans chaque science, il y a des principes au delà desquels on n'en trouve pas de plus généraux [2]. »

La méthode qui convient à la recherche scientifique ne saurait être, en de telles conditions, ni la déduction partant d'entités métaphysiques incertaines, ni l'appel à l'évidence, tout au moins comme critérium absolu de la certitude. Ce doit être la méthode expérimentale, l'observation, l'introspection, l'expérimentation quand elle est possible. Son plus utile auxiliaire est l'histoire [3], employée non pas comme par les

1. Cf. Élie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, t. I, *La jeunesse de Bentham* (Paris, Alcan, 1901), p. 2 et suiv.
2. Hume, *Essais de morale*, section V (*Œuvres philosophiques*, t. V, p. 109, note).
3. « La principale utilité de l'histoire consiste à découvrir les principes constants et universels de la nature de l'homme, considérée dans tous les états et dans toutes les situations de la vie; c'est elle qui nous fournit les matériaux d'où nous tirons nos remarques sur les ressorts réglés des actions humaines. Ces récits de guerre, d'intrigues, de factions et de révolutions sont autant de recueils d'expériences qui servent au politique et au philosophe moral à établir les principes de leurs doctrines, de la même façon que le physicien, le naturaliste apprend à connaitre la nature des plantes, des miné-

historistes modernes à étudier ce qui passe, ce qui change et se transforme, mais à rechercher si, dans l'évidente évolution des choses, il n'y a pas quelques vérités stables, quelques données constantes, quelques uniformités en un mot qui nous permettent de contrôler l'exactitude des « lois » économiques et d'étendre nos prévisions, sans nous amener jamais à croire que ces principes aient une valeur éternelle et absolue [1].

En second lieu cette philosophie est réaliste. L'objet de son examen ne sera ni l'homme abstrait, ni l'humanité idéale, pacifique et instruite, ni la justice absolue ni le concept vide de « droits naturels ». Ce sera l'homme vivant, avec sa connaissance bornée, son activité soumise à d'humbles passions, seule réalité que nous donne la Nature. Dans la Société, dans l'État, elle ne verra que des groupements d'individus valant ce que valent ces individus. Or l'individu est perfectible : il n'est pas parfait. Il s'améliore lentement et progressivement par l'expérience et l'éducation, mais c'est folie que de vouloir le rendre « vertueux par système [2]. » La sagesse en politique est au contraire de le considérer « comme une canaille [3]. » Ce n'est pas à dire que cet être soit insociable : sa faiblesse et ses besoins l'obligent au contraire à vivre en société et

raux et des autres objets. » (Hume, *Essais sur l'entendement humain*, VIII. Sur la liberté et la nécessité, *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 222-223.)

1. « Il y a une méprise où les philosophes me paraissent tomber tous sans exception. C'est de trop resserrer leurs principes et de ne tenir aucun compte de cette variété que la nature affecte si fort dans toutes ses productions. Un philosophe s'attache à un principe favori qui lui fournit quelques bonnes explications; aussitôt il veut y soumettre tout l'univers et y réduire tous les phénomènes, ce qui le jette dans des raisonnements forcés et dans des absurdités sans nombre. » (Hume, *Les quatre philosophes* : Le Sceptique. — *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 185.)

2. Hume, *op. cit.*, p. 207.

3. Hume, *Essais moraux et politiques*, 8e essai : L'indépendance du Parlement. (*Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 99.)

l'unissent à ses semblables en une solidarité de fait[1] étroite bien que toujours subordonnée à son intérêt. Certains de ces groupements d'individus ont une vie autonome. Ce sont les Nations, autre réalité dont il faut tenir compte, groupements souvent hostiles les uns aux autres et dont la solidarité ne peut reposer que sur une communauté d'intérêts. A côté de l'Ordre économique universel, il y a l'Ordre économique national.

Tels sont les principes philosophiques généraux qui dominent les sciences morales et économiques comme les sciences physiques. La science introduit l'ordre dans le chaos des phénomènes apparemment désordonnés en y discernant l'action de certains principes naturels. Ces principes sont généralement simples ou vont en se simplifiant avec le progrès. Les systèmes du monde imaginés par Copernic et Ptolémée sont plus compliqués que celui de Newton. Ce dernier a vu dans l'univers une vaste machine merveilleusement agencée et obéissant à quelques principes simples : gravitation, attraction, pesanteur. Pourquoi n'y aurait-il pas de principes analogues dans les sciences sociales? Telle est la question fondamentale de ce qu'on a très heureusement appelé un « essai de newtonianisme appliqué aux choses de la politique et de la morale[2] ». Or ces principes existent. En morale, A. Smith croit voir en action le principe de

1. « Quand on considère les sociétés, on a de la peine à y trouver une action isolée et entièrement complète en elle-même. Les hommes y dépendent si fort les uns des autres qu'ils ne sauraient presque rien faire qui ne tienne à leurs rapports mutuels : nul agent n'y peut parvenir à son but sans être secouru des autres. » (Hume, *Essais sur l'entendement humain*, VIII. Sur la liberté et la nécessité. — *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 232-233.)

2. Élie Halévy, *op. cit.*, p. 4. Cf. G. de Molinari : « J'ai autant de foi dans le principe de la division du travail et de l'échange, que j'en puis avoir dans la loi de la gravitation universelle. » (*J. des Économistes*, 15 février 1849, p. 280.)

la sympathie. Dans la vie économique qu'il a soin de distinguer de la vie morale, le principe de mouvement a été dégagé par Mandeville : c'est l'intérêt. C'est l'intérêt qui fonde et qui fait subsister la société économique qui est « une société marchande », qui subsiste entre les hommes comme entre les marchands par le sentiment de son utilité et sans affection réciproque entre les individus. Contrarier ce principe, c'est désorganiser la machine sociale [1]. Servir son action, c'est rendre de plus en plus parfaite l'harmonie qui naît d'elle-même lorsque chaque individu est abandonné à son « occupation naturelle » : prendre soin de lui et s'occuper de ses affaires. Examinons donc le mécanisme de ce jeu harmonieux des intérêts individuels réalisant les deux objets distincts de l'économie politique : « le premier, de procurer au peuple un revenu ou une subsistance abondante, ou pour mieux dire, de le mettre en état de se procurer lui-même ce revenu ou cette subsistance abondante; le second... de fournir à l'État ou à la communauté un revenu suffisant pour le service public [2] ».

1. Telle est, d'après A. Smith, l'œuvre néfaste des réformateurs utopistes, qui s'imaginent pouvoir, à dessein de donner corps à leurs rêveries, disposer des individus, comme font les joueurs des pièces d'un jeu d'échecs. « C'est oublier, ajoute-t-il, que les pièces d'un jeu d'échecs n'ont d'autre principe de mouvement que la main qui les déplace, » tandis que, « dans le grand jeu des sociétés humaines, chaque partie a un principe de mouvement qui lui est propre et qui est absolument différent de celui dont le législateur a fait choix pour le lui imprimer. Quand ces deux principes de mouvement coïncident et ont la même direction, le jeu de la machine sociale est facile, harmonieux et prospère; s'ils sont opposés l'un à l'autre, le jeu est discordant et funeste et la machine sociale est bientôt dans un désordre absolu. » (*Théorie des sentiments moraux*, partie VI, sect. II, ch. II, trad. franç., p. 273.)

2. A. Smith, *Richesse des nations*, l. IV, Introduction (édit. Guillaumin, t. II, p. 1).

II

« Le travail annuel d'une nation, dit A. Smith, est le fonds primitif qui fournit à sa consommation annuelle toutes les choses nécessaires et commodes à la vie. Et ces choses sont toujours ou le produit immédiat de ce travail ou achetées des autres nations avec ce produit[1] ». Ainsi le travail est la source fondamentale de toutes les richesses de la nation, travail de la nature qui dans l'agriculture s'ajoute à celui de l'homme et qui, sans coûter aucune dépense, a cependant sa valeur « aussi bien que celui des ouvriers les plus chers », travail de l'homme nécessaire pour diriger la fertilité naturelle, et qui, dans l'industrie, est seul en cause, aux yeux d'A. Smith, tout au moins, qui méconnaît singulièrement le rôle des forces naturelles dans la production industrielle.

Le travail est donc, à l'encontre de la théorie physiocratique, considéré comme productif, comme l'origine même de la production. Sans doute, le travail manufacturier n'accroît pas la quantité de matière utile existante, mais il conserve à la matière transformée la valeur des consommations faites pour atteindre ce résultat. Il est donc productif, comme l'est le mariage qui reproduit un fils et une fille pour remplacer le père et la mère. De plus il augmente l'utilité de la matière. Il augmente donc sa valeur d'échange. Si l'humanité, considérée par les Physiocrates, n'y gagne pas un atome de matière, la nation, considérée par Smith, se trouve disposer d'un moyen d'acquisition qui, par l'échange contre des marchandises étrangères, augmentera la richesse nationale.

1. A. Smith, *op. cit.*, l. I, Introduction (édit. Guillaumin, t. I, p. 1). Cf. Hume : « Toute chose au monde s'achète par le travail.... » (*Discours politiques*, édit. Daire, p. 15.)

Est donc productif tout travail incorporé à des objets matériels. Seuls les services immatériels, ceux des domestiques, des soldats, des professions libérales, sont considérés par Smith comme improductifs, par un illogisme qui sera relevé plus tard.

La richesse nationale dépend, en conséquence, de la productivité du travail national et de l'excédent de production qui peut entretenir les individus non productifs. Comment s'accroît ce fonds national?

Il s'accroît par l'effet d'un phénomène économique d'importance absolument primordiale, à tel point que c'est son étude qui ouvre le Traité d'A. Smith : la division du travail. Toute la vie nationale est, pour ainsi dire, suspendue à la division du travail. C'est elle qui distingue les individus, qui modifie leur identité originelle[1]. C'est elle surtout qui détermine ce formidable accroissement de production qui frappe A. Smith dans une manufacture où dix ouvriers con-

1. « Les hommes, dit Hume, si l'on met de côté l'éducation qu'ils reçoivent, sont à peu près tous égaux, tant pour la force du corps que pour les facultés de l'esprit. » (*Essais moraux et politiques*, XXI : Le Contrat primitif. — *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 372). « Dans la réalité, dit A. Smith, la différence des talents naturels entre les individus est bien moindre que nous le croyons, et les aptitudes si différentes qui semblent distinguer les hommes de diverses professions quand ils sont parvenus à la maturité de l'âge n'est pas tant la cause que l'effet de la *division du travail*, en beaucoup de circonstances. La différence entre les hommes adonnés aux professions les plus opposées, entre un philosophe, par exemple, et un portefaix, semble provenir beaucoup moins de la nature que de l'habitude et de l'éducation. » (*Richesse des nations*, l. I, ch. II. — Édit. Guillaumin, t. I, p. 20-21.) Cette idée, dont nous verrons bientôt la portée économique, se relie étroitement à la théorie empirique de la connaissance : les esprits individuels, tables rases à l'origine, sont nécessairement égaux par nature, puisque zéro est toujours et partout égal à zéro. Elle est particulièrement développée par Helvétius (*De l'Esprit*, Discours III), et on la retrouve jusque chez J. Stuart Mill (*Système de logique*, l. VI, ch. IV, § 4, trad. franç. de Louis Peisse, 2 vol., 1866, t. II, p. 444-445).

fectionnent par jour 48 000 épingles, alors que, sans la division du travail, un seul ouvrier n'en ferait pas 20.

Or la division du travail dépend de deux conditions : de l'étendue du marché, car à cet accroissement de production il faut que corresponde un accroissement du nombre des consommateurs. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, nous voyons dans les petits villages un même individu réunir à lui seul jusqu'à sept ou huit métiers différents. En second lieu, de l'accumulation et du bon emploi des capitaux nécessaires à payer un outillage plus développé, les matières premières et des salaires élevés.

Pour que ces conditions soient réunies, la plus sage politique consiste à laisser libres les individus : libres de commercer dans la nation et avec les nations voisines, libres de choisir dans les tâches spécialisées celle qui leur convient par sa facilité, sa continuité, sa sûreté, sa rémunération, son agrément, etc., libres d'économiser ou non, car leur intérêt les pousse généralement à le faire, et en tous cas la frugalité des uns compense la prodigalité des autres, libres enfin de donner à leurs capitaux l'emploi qu'ils préfèrent, car « chacun est conduit naturellement à préférer le genre d'emploi le plus avantageux à la société » ; emploi dans la nation, tant que l'industrie nationale en a besoin, car la sécurité y est plus grande, puis, lorsque l'industrie nationale est saturée de capitaux et que l'intérêt baisse, à l'étranger, là où le capital aura la plus grande valeur possible et accroîtra le plus le revenu national qui est la somme des revenus individuels. « L'individu est conduit par une main invisible pour remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions. Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société que s'il avait réellement

pour but d'y travailler[1] ». C'est ce que démontre la longue étude entreprise par A. Smith des essais tentés au cours de l'histoire, pour imprimer aux individus et aux capitaux une direction autoritaire, et des perturbations qui en sont résultées, dans le progrès naturel de l'opulence des différentes nations.

La division du travail, spécialisant les tâches et les productions rend l'échange nécessaire. « Chaque homme subsiste d'échange et devient une espèce de marchand et la société elle-même est une société marchande. » L'échange, effectué d'abord sous forme de troc, produit contre produit, ne peut subsister longtemps. Ses inconvénients, la difficulté qu'il y a à trouver précisément chez l'acquéreur l'objet désiré et à compenser des valeurs différentes, obligent à avoir recours à la monnaie, comme mesure des valeurs et instrument d'échange. Quand une chose s'échange contre une autre ou contre de la monnaie, elle est dite avoir une valeur, *valeur d'échange* distincte de l'utilité qu'elle a pour son propriétaire et qui est sa *valeur d'usage*, souvent très différente de la première. Étant donné le rôle prépondérant de l'échange dans la vie nationale, Smith croit pouvoir s'en tenir à considérer la valeur d'échange et laisser dans l'ombre la valeur d'usage. La valeur d'échange est mesurée par la monnaie; chaque objet échangeable à un prix nominal variant d'ailleurs avec la valeur ou puissance d'acquisition de la monnaie.

Arrivé là, Smith s'engage dans une voie dangereuse. Cette subjectivité et cette variabilité de la valeur ne le satisfont point. N'existe-t-il pas une valeur objective, intrinsèque, immuable, un étalon définitif et réel par lequel puisse être mesurée, comparée, en tous lieux, en tous temps, la valeur des marchandises?

A. Smith déclare, sans d'ailleurs le démontrer, mais comme un fait évident et naturel que « le travail est

1. *Richesse des Nations*, l. IV, ch. II (édit. Guillaumin, t. II, p. 35).

la mesure réelle de la valeur échangeable de toute marchandise ». Si, par exemple, il faut deux jours pour tuer un castor et un jour pour tuer un daim, il est naturel et évident qu'un castor vaudra deux daims. Cette proposition d'apparence inoffensive est d'une extrême conséquence et elle a eu son contre-coup sur toute l'histoire ultérieure de la pensée économique. Il en est peu dont l'interprétation soit aussi difficile et délicate.

Les socialistes, surtout les « socialistes scientifiques », jusques et y compris K. Marx [1], ont tiré de ce postulat tout ce qu'il contient d'utile aux adversaires de la répartition libre dans une société individualiste. Le travail, ont-ils dit, est la cause de la valeur. Il doit donc aussi présider à sa répartition. Ce n'est donc pas l'équivalence en utilité qui doit présider à l'échange, mais l'équivalence en travail. Et tous les efforts des architectes de cités socialistes futures ont tendu à remédier aux impossibilités de fait que révèle le fonctionnement probable de ce principe qui serait d'après eux l'expression même de la Justice.

Est-ce là l'idée de Smith, idée dont lui-même n'apercevrait pas toute la portée? Il est bien difficile de l'admettre. Il faut d'abord supposer chez lui un illogisme complet, puisqu'il sera précisément un des fondateurs et un des plus ardents défenseurs d'un système de répartition libre. De plus, cette proposition évidente est, ainsi entendue, évidemment fausse, car il faudrait admettre, suivant la juste remarque de M. de Böhm-Bawerk [2], qu'une grenouille ou un papillon rares attrapés en dix jours vaudraient dix cerfs. Elle est aussi en contradiction formelle avec deux textes au moins de la *Richesse des nations*, celui où il est dit que

1. Cf. *Le Capital*, l. I, ch. I, section I.
2. E. von Böhm-Bawerk, *Histoire critique des théories de l'intérêt du capital*, ch. XII (trad. franç., 2 vol., Giard et Brière, 1903), t. II, p. 85.

« dans un pays civilisé, il n'y a que très peu de marchandises dont la valeur échangeable procède du travail seul [1] », et celui dans lequel Smith attribue au travail de la nature une valeur, bien qu'il ne coûte aucune dépense. Enfin Smith explique lui-même comme un phénomène constant et normal que, de toutes les valeurs, celle du travail est celle qui change le plus, non seulement à des époques ou dans des pays différents comme toutes les autres, mais aussi dans un même lieu et un même temps, en raison de l'habileté des ouvriers ou de la générosité des maîtres [2]. Comment la plus variable des valeurs peut-elle, de façon stable, déterminer et mesurer la valeur?

Il faut donc renoncer à trouver un sens à la formule de Smith ou l'interpréter différemment. Je proposerais pour ma part, non sans hésitations, l'interprétation suivante [3].

Il convient, tout d'abord, de signaler l'extrême confusion de la pensée de Smith, très explicable à cette époque et en une matière aussi inextricable; d'ailleurs il la confesse lui-même [4] et la manifeste en prenant le mot valeur au moins dans trois significations différentes [5]. Il s'agit en l'espèce de la cause déterminante du prix de la cession d'un objet.

Cette valeur revêt deux formes très distinctes : 1° un

1. *Richesse des nations*, l. I, ch. VI (édit. Guillaumin, t. I, p. 72).

2. *Op. cit.*, l. I, ch. VIII.

3. La proposition de Smith a été maintes fois discutée. Je renvoie particulièrement à l'ouvrage précité de M. de Böhm-Bawerk (ch. XII, Les théories de l'exploitation, trad. franç., t. II, p. 80-86) et à celui de Louis Say, *Considérations sur l'industrie et la législation... et examen critique des principaux ouvrages qui ont paru sur l'Économie politique* (Paris, Aillaud, 1822), ch. III, sect. V à VIII.

4. *Richesse des nations*, l. I, ch. IV *ad finem*.

5. Celle d'utilité propre de l'objet, celle d'utilité de la vente ou cession de l'objet, celle du sacrifice en argent ou en temps que coûte son acquisition (Cf. Louis Say, *op. cit.*, p. 58).

« prix de marché », sur le pied duquel s'échangent réellement les marchandises, en suivant les oscillations que lui imprime la concurrence des offres et des demandes, autour du « prix naturel », décomposable en salaires, profits et rentes; 2° une valeur fondamentale et idéale qui subsiste sous ces oscillations, un étalon philosophique de la valeur constituant un de ces principes naturels qui introduisent l'ordre dans le chaos apparent des phénomènes et que la science a mission de découvrir.

Pourquoi A. Smith entreprend-il cette recherche? Vraisemblablement en souvenir d'une vieille idée des Canonistes et des Juristes qui suivent la doctrine canonique au XVe et au XVIe siècles, les uns et les autres préoccupés de s'opposer à la sensibilité excessive des valeurs qu'entraîne l'éveil du commerce en cherchant à lier l'idée de valeur à l'objet lui-même, en en faisant une qualité intrinsèque de l'objet (bonitas intrinseca), support de la valeur et de l'estimation commune (communis æstimatio)[1]. Pour les Scholastiques, « le juste prix » sera fixé par voie d'autorité, par la taxation officielle des marchandises; pour Smith, l'harmonie naturelle tendra à fixer à ce taux le prix librement débattu par les coéchangistes[2].

Or cette valeur idéale et fixe ne peut être mesurée par aucun objet concret, ni par la monnaie dont la valeur relativement stable à des époques rapprochées varie considérablement si l'on compare des époques éloignées, ni par le blé qui est dans la situation

1. Cf. Léon Polier, *L'idée du juste salaire* (thèse Toulouse, 1903), 1re partie, ch. II, p. 44-49. Alfred de Tarde. *L'idée du juste prix.* (Paris, Alcan, 1907), 1re partie, ch. II, § IV et suiv., ch. III, § I.

2. Cette transformation de la théorie objective de la valeur, d'abord conception morale rattachée au droit naturel, puis devenant conception scientifique le jour où elle est reliée aux lois naturelles, a été justement notée, par M. Maurice Bellom, dans l'article intitulé : *Aperçu historique des théories de la valeur.* (Journal des Économistes, 15 novembre 1906, § I, pp. 162-163).

inverse. Conformément à sa méthode, Smith a recours à l'analyse psychologique et c'est dans la nature humaine qu'il trouve l'élément immuable qui lui est nécessaire. Cet élément est une donnée psycho-physiologique : d'une part, la tranquillité, la liberté, le bonheur sacrifiés pour la production de l'objet ou déterminés par sa possession; d'autre part, l'usure de l'être humain, la dépense de force que nécessite l'effort productif. Cette donnée, il l'appelle d'un mot : le travail, et c'est elle qu'il considère comme la mesure réelle de la valeur d'échange.

Une objection vient aussitôt à l'esprit. La valeur hédonistique du « travail » ainsi entendu varie à l'infini, d'individu à individu, de race à race, de société à société; la sensibilité diffère fondamentalement suivant les lieux et les temps. Or c'est précisément ce que n'admet pas Smith. Écrivant, en effet, en un temps où les théories modernes de l'hérédité n'ont pas encore rendu compte des différences congénitales qui existent entre les individus, il a repris à son compte l'idée d'Helvétius d'une identité originelle des êtres humains, tables rases à leur naissance; la diversité apparente des individus est l'effet de la division du travail, mais leur constitution psycho-physiologique demeure la même dans son essence. Leur « travail » est donc toujours identique à lui-même. Si son prix change, ce n'est pas sa valeur qui varie mais celle des objets qu'il acquiert. Lui seul est immuable, comme la nature humaine dans sa constitution essentielle[1]. On

1. Cette interprétation me semble confirmée par celle de Malthus qui, montrant lui-même combien l'étalon idéal choisi par Smith semble traduire imparfaitement la réalité des choses, croit cependant qu'on peut l'accepter comme étalon comparatif des valeurs. « La seconde des causes principales qui ont empêché d'accepter le travail, suivant les idées d'A. Smith, *comme le seul étalon définitif et réel par lequel puisse être mesurée, comparée en tous lieux, en tous temps, la valeur des marchandises*, cette cause, dis-je, consiste en ce qu'il n'est pas vrai qu'à des époques différentes, en des lieux différents

comprend dès lors la pensée de Smith : « Des quantités égales de travail doivent être, dans tous les temps et dans tous les lieux, d'une valeur égale pour le travailleur. Dans son état habituel de santé, de force et d'activité et d'après le degré ordinaire d'habileté ou de dextérité qu'il peut avoir, il faut toujours qu'il sacrifie la même portion de son repos, de sa liberté, de son bonheur. Quelle que soit la quantité de denrées qu'il reçoive en récompense de son travail, le prix qu'il paye est toujours le même. Ce prix, à la vérité, peut acheter tantôt une plus grande, tantôt une moindre quantité de ces denrées; mais c'est la valeur de celle-ci qui varie, et non celle du travail qui les achète. En tous temps et en tous lieux, ce qui est difficile à obtenir ou ce qui coûte beaucoup de travail à acquérir est *cher* et ce qu'on peut se procurer aisément ou avec

« l'ouvrier sacrifie au travail — comme le dit Adam Smith — la même somme de liberté, de bonheur, de tranquillité ». Tout se réunit pour nous démontrer que l'ouvrier dans l'Inde et en d'autres pays ne consacre à sa tâche, ni les mêmes efforts, ni le même temps que le travailleur européen. Une journée de travail ne présente donc partout ni la même énergie ni la même durée. Mais je persiste cependant à croire que, par cela même que le travail mesure à un moment, à un endroit donnés le prix qui s'attache à une chose, les rapports de l'offre et de la demande, les frais élémentaires de production, les conditions nécessaires et naturelles de la production, la proportion des produits aux producteurs, etc., on doit le considérer comme mesurant, d'une manière assez approximative, la valeur des marchandises.... Je suis tout prêt à reconnaître que le travail constituerait une mesure des valeurs bien plus satisfaisante si la force physique dépensée pendant une journée de travail était la même en tous lieux, en tous temps. Il est même fort probable que cette uniformité se réalise à un certain degré pour un certain nombre de pays. Les agriculteurs du règne d'Édouard III, quoique probablement moins habiles, travaillaient, je le suppose, aussi longtemps que nos ouvriers et déployaient à peu près la même force physique. Le travail agricole semble donc, pour le même pays et à des intervalles de siècle à siècle, mesurer de la manière la plus rigoureuse la valeur des choses. » *Des définitions en Économie politique*, ch. IX (édit. Guillaumin, p. 515, 517).

peu de travail est *à bon marché*. Ainsi le travail, ne variant jamais dans sa valeur propre, est la seule mesure réelle et définitive qui puisse servir, dans tous les temps et dans tous les lieux, à apprécier et à comparer la valeur de toutes les marchandises. Il est leur prix *réel*, l'argent n'est que leur prix *nominal*[1]. »

Ainsi le travail est simplement un étalon idéal et philosophique de la valeur. Dans certains cas, il devient un étalon réel. En premier lieu, dans les sociétés primitives, dans cet état économique informe qui précède l'accumulation des capitaux et l'appropriation du sol et auquel se réfère l'exemple choisi par Smith. Le seul élément constitutif du prix des choses est le travail. Mais cet état est temporaire. Il fait place à la civilisation, au régime plus favorable à l'accroissement de la richesse qui comporte la propriété du sol et par conséquent la rente, le capital et par conséquent le profit. En second lieu, si l'on suppose un état prospère, sous un régime de pleine concurrence, la mobilité perpétuelle de la valeur des choses tendra à se fixer au niveau des coûts de production et les coûts de production eux-mêmes à s'égaliser en se rapprochant du « travail » tel que nous l'avons défini. La formule de Smith serait donc applicable dans les sociétés extrêmement primitives et extrêmement développées. Elle constituerait une sorte d'idéal auquel nous conduit insensiblement l'harmonie des intérêts individuels abandonnés à leur libre jeu.

Telles étaient les principales idées théoriques d'A. Smith dans son étude de la *Richesse des Nations*, avant qu'il n'ait fréquenté les Physiocrates. Il semble que, dans son enseignement de Glasgow, il devait laisser dans l'ombre les théories relatives à la répartition et s'en tenir aux conclusions d'art social qui découlent du système théorique de liberté naturelle.

1. *Richesse des nations*, l. I, ch. v (édit. Guillaumin, t. I, p. 41-42).

Mais en 1765 il vient à Paris, entre en relations avec Quesnay et ses disciples, et conçoit tant d'estime pour le chef de l'école qu'il songe à lui dédier son livre. L'influence très restreinte exercée sur lui par les Physiocrates se marquerait alors par l'incorporation à son plan primitif d'une étude de la circulation, destinée à suivre le produit annuel du travail national dans sa reconstitution du capital, et dans la distribution du surplus (revenu ou produit net) aux travailleurs improductifs [1]. Cette circonstance expliquerait l'instabilité et l'incertitude de certaines des conclusions de Smith.

Le prix de chaque objet se résout en trois éléments constitutifs : rémunération du travail de l'homme ou *salaire*, du capital ou *profit*, du travail de la nature ou *rente*. Le prix du produit annuel de chaque pays se résout en ces mêmes trois parties et se distribue comme salaires, profits ou rentes, « sources primitives de tout revenu aussi bien que de toute valeur échangeable [2] ».

Dans la pratique des choses, le salaire est déterminé par le débat entre patrons et ouvriers, sous l'action de la concurrence. Dans ce débat, les deux parties ne disposent pas d'ailleurs d'une égale force économique, les patrons, par l'infériorité de leur nombre, se trouvant en état de coalition tacite et pouvant, sans stipulation expresse, influer collectivement sur le marché du travail [3]. Si A. Smith n'avait aussi présent à l'esprit le

1. « Les travailleurs productifs et les non productifs, et ceux qui ne travaillent pas du tout sont tous également entretenus par le produit annuel de la terre et du travail du pays. » (*Richesse des nations*, l. II, ch. III, édit. Guillaumin, t. I, p. 415 et suiv.) Sur cette interprétation, consulter Edwin Cannan : *A history of the Theories of Production and Distribution in English Political Economy from 1776 to 1848* (Londres, 1re édit., 1894, et 2e édit., 1903), et l'édition donnée par le même auteur du cours d'A. Smith à Glasgow : *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms* (Oxford, 1896).

2. *Richesse des nations*, l. I, ch. VI et l. II, ch. II (édit. Guillaumin, t. I, p. 70 et 345).

3. Hume signale, lui aussi, une cause d'infériorité pour l'ouvrier : celle qui tient à son insuffisante mobilité : « Peut-on

souvenir des effets néfastes des corporations, il en déduirait, comme on le fera plus tard, la nécessité pour les ouvriers de s'unir, afin d'opposer la puissance de leurs groupements à la puissance capitaliste. Il se borne à déclarer que s' « il est impossible, à la vérité, d'empêcher ces réunions par une loi qui puisse s'exécuter ou qui soit compatible avec la liberté et la justice [1] », la loi ne doit rien faire pour faciliter ces assemblées ni surtout pour les rendre obligatoires. C'est qu'aussi bien, le salaire est déterminé par des lois supérieures à la volonté humaine.

Le salaire, tout d'abord, ne peut descendre au-dessous d'un certain minimum, permettant à l'ouvrier de vivre et de nourrir sa famille, sans quoi la mortalité ouvrière raréfie l'offre de travail et en élève les prix. Mais ce n'est pas le coût de la vie qui est encore la cause réellement agissante sur les salaires, car ils peuvent s'élever et s'élèvent en effet bien au delà de ce « minimum d'existence » qui constitue le salaire nécessaire. L'idée essentielle d'A. Smith, c'est que le taux des salaires dépend de l'état stationnaire, croissant ou décroissant de la richesse nationale.

Examinons en effet une société qui a dépassé cet état primitif, précédant l'accumulation des capitaux et l'appropriation du sol et où le travail, absorbant tout le revenu national, accroît sa rémunération avec sa propre productivité.

affirmer sérieusement qu'un pauvre paysan, qu'un artisan qui ne connait ni les langues ni les mœurs des pays étrangers et qui vit au jour la journée de ce qu'il gagne par son travail, peut-on dire qu'un tel homme soit libre de quitter son pays natal? J'aimerais autant dire qu'un homme que l'on a embarqué pendant qu'il dormait, reconnait volontairement l'autorité du capitaine du vaisseau. Et pourquoi non? N'a-t-il pas la liberté de sauter dans la mer et de se noyer? » (*Essais moraux et politiques*, XXI : Le Contrat primitif, *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 388.)

1. *Richesse des nations*, l. I, ch. x (édit. Guillaumin, t. I, p. 169).

La richesse est-elle stationnaire? La population se proportionne progressivement au fonds destiné à payer les salaires. Les hommes comme les animaux se « multiplient naturellement en proportion de leurs moyens de subsistance ». L'offre de travail augmente. La demande de travail est stationnaire. Le salaire s'abaisse.

La richesse est-elle décroissante? La demande de travail décroît avec elle. Les classes inférieures de la population se trouvent surchargées de leurs propres ouvriers et de ceux qui y refluent des autres classes, faute de pouvoir trouver l'ouvrage dont ils sont capables. Les salaires seront bornés « à la plus chétive et à la plus misérable subsistance de l'ouvrier[1] »; ils seront maintenus tels par ce que les marxistes appelleront l'*armée de réserve* des travailleurs sans emploi, disposés à accepter toutes les tâches pour n'importe quelle rémunération afin de ne pas mourir de faim.

La richesse enfin est-elle en voie d'accroissement? Nous sommes alors en présence d'une société normale et respectueuse du système de liberté naturelle. Les salaires vont hausser sans que les ouvriers aient besoin de se coaliser. Le fonds des salaires s'accroît en effet et les maîtres se font concurrence dans la recherche du travail disponible. Ce qui est important, c'est donc moins l'étendue actuelle de la richesse nationale que son progrès continuel. Ainsi, dans les colonies anglaises du nord de l'Amérique, qui deviendront en cette même année (1776) les États-Unis, la richesse est moindre qu'en Angleterre. Mais son progrès rapide y détermine cependant des salaires plus élevés.

En même temps que la richesse s'accroît, la population augmente, car la demande d'hommes règle la

1. *Richesse des nations*, l. I, ch. VIII (édit. Guillaumin, t. I, p. 99).

production des hommes : ainsi en Amérique une veuve avec quatre ou cinq enfants est un parti recherché. La nation en voie de prospérité marche donc à un état stationnaire, à un état de plein. Mais la période de progression peut être très longue, car la richesse s'accroît plus vite que la population à qui il faut en Europe 500 ans pour doubler. En Angleterre, notamment, de nombreuses constatations de fait montrent à l'évidence que le salaire courant dépasse le salaire nécessaire : par exemple le fait que les salaires d'été sont plus élevés que les salaires d'hiver, bien que la vie soit moins chère pendant la belle saison ; la stabilité du salaire pendant une succession d'années les unes d'abondance, les autres de cherté ; les inégalités du salaire dans des localités rapprochées où le prix des denrées est uniforme, inégalités qui atteignent 20 à 25 p. 100 et qui tiennent à ce que « rien n'est plus difficile à déplacer que l'homme[1] » ; les variations en sens inverse du prix du blé et du prix du travail, le premier plus élevé, le second plus faible en Écosse qu'en Angleterre. Rien par conséquent ne vient confirmer l'hypothèse que le salaire doive être immuablement restreint au minimum d'existence. Il faut ajouter enfin que les denrées indispensables baissent de prix et que le confort et même le luxe sont de plus en plus accessibles aux budgets les plus modestes.

Les faits indiquent donc une amélioration du sort de l'ouvrier anglais. A. Smith, remettant au point l'idée paradoxale de Mandeville, montre combien ce fait sert, au lieu de le compromettre, l'intérêt national[2]. Il discute longuement les arguments qu'on invoque pour

1. *Richesse des nations*, l. I, ch. VIII (édit. Guillaumin, t. I, p. 103).

2. De même Hume se félicite du haut prix de la main-d'œuvre en Angleterre, « suite nécessaire des richesses des ouvriers et de l'abondance de l'argent », et y voit la marque de la supériorité de son pays sur toutes les nations du présent et du passé. (*Discours politiques*, édit. Daire, p. 19.)

soutenir la thèse contraire et montre sans peine qu'une récompense libérale du travail augmente l'ardeur à la besogne, la productivité de l'effort et par conséquent la richesse et le bien-être communs.

La même cause générale qui agit sur les salaires agit sur les profits, mais en sens inverse, si bien que l'état croissant de la richesse nationale abaisse les profits, l'état contraire les relève, qu'à l'état stationnaire les profits sont bas comme les salaires et que c'est seulement dans quelques cas particuliers et rares que salaires et profits sont simultanément hauts.

Ici encore, A. Smith cherche une confirmation de ce principe dans de longues et nombreuses constatations historiques. Le profit, difficile à apprécier directement en général et parfois aussi pour le capitaliste lui-même, se trouve être en corrélation avec le taux de l'intérêt, l'intérêt ou prix de l'argent s'élevant quand on peut, en disposant de ce dernier, réaliser de gros profits.

Si donc la richesse nationale s'accroît, les capitaux de plus en plus nombreux se font concurrence; l'abaissement des profits est encore accentué par l'obligation de payer aux ouvriers de hauts salaires. En effet, nous constatons qu'en Angleterre le taux réel de l'intérêt n'a cessé de baisser depuis Henri VIII, à mesure que la richesse britannique augmentait. Il est, au temps de Smith, plus bas qu'en Ecosse et en France où l'enrichissement est plus lent. L'hypothèse inverse, la hausse des profits corrélative du déclin national s'explique par la raréfaction des capitaux et la baisse des salaires et du coût de production; elle est confirmée par l'exemple de l'Inde Orientale et du Bengale où l'intérêt atteint 40, 50 et 60 p. 100.

La richesse nationale étant stationnaire, les profits seront bas comme les salaires; les capitaux inoccupés se font concurrence comme les ouvriers. La Chine seule, si sa mauvaise administration n'avait paralysé son essor naturel, pourrait en fournir un exemple. Le

nombre des rentiers diminue : chacun est obligé de chercher du travail.

Enfin dans les pays neufs, il peut arriver que les salaires et les profits soient simultanément très hauts. Les colons ont plus de terres que de capitaux. Ils choisissent donc les terres les plus fertiles et les capitaux, vivement sollicités, peuvent être largement rémunérés. Quant aux ouvriers, le besoin qu'on a de main-d'œuvre oblige à les payer libéralement. Mais cet état ne peut être que temporaire; peu à peu les capitaux reçoivent un emploi moins profitable. Le taux de l'intérêt baisse à mesure que la vie économique progresse.

Ainsi donc les salaires haussent quand les profits baissent et les salaires baissent quand les profits haussent. En faut-il conclure à un antagonisme irréductible entre patrons et ouvriers? En aucune manière. Il existe en effet entre les deux phénomènes, non pas une relation de cause à effet, mais une simple relation de concomitance, dépendant elle-même d'une cause unique et générale qui est l'état de la richesse nationale. Cette richesse s'accroît-elle? Les profits baisseront même si les salaires sont entravés artificiellement dans leur ascension. La concurrence obligera les capitalistes à abaisser leurs prix, au bénéfice du consommateur. La richesse nationale décroît-elle? Les salaires baisseront même si l'on dépossède les capitalistes, à cause de la diminution qui survient dans la demande de travail.

Il n'y a donc pas conflit d'intérêts entre ces deux classes sociales. Au contraire l'une et l'autre doivent souhaiter que la nation prospère, les ouvriers puisque leur intérêt y apparaît de lui-même, les patrons également, parce que ce qui diminue dans leurs profits c'est uniquement le taux de ces profits par rapport au capital national total. Si ce capital s'accroît, leur part dans le revenu national s'accroît, elle aussi. Il vaut mieux toucher les arrérages à 5 p. 100 d'un capital de 300.000 francs que les arrérages à 10 p. 100 d'un capital

de 100.000 francs, puisque dans le premier cas on touche 15.000 francs et 10.000 francs dans le second.

Ainsi l'harmonie des intérêts ressort de l'examen de ces deux premières classes de copartageants. A. Smith ne la croit pas compromise par l'existence d'une troisième catégorie de revenu : la rente, sur laquelle il nous donne quelques vues d'ensemble incomplètes et qui ont surtout le mérite d'établir, en posant inexactement le problème, une transition entre les Physiocrates qui ne l'aperçoivent pas et Ricardo qui le résout.

La rente est le prix payé au propriétaire du sol pour exploiter ce sol et en recueillir le produit. Ce produit n'est pas une quantité fixe, si bien qu'au fur et à mesure du progrès économique le propriétaire demande moins et reçoit davantage. Au moment de l'appropriation, à l'origine de la société, il demande presque tout le produit recueilli, mais ce produit est peu de chose. Au temps d'A. Smith, il ne demande plus que le tiers ou le quart de ce qu'il réclamait durant l'époque féodale, mais l'accroissement de production est tel que ce tiers ou ce quart représente quatre fois plus de revenu réel.

Quelle est la raison d'être de ce prélèvement? Les Physiocrates ont attribué le produit net aux propriétaires, à raison sinon à proportion de leurs avances. A. Smith fait justement remarquer que la rente est aussi bien perçue quand aucun capital n'a été incorporé dans le sol. Ainsi en est-il de ces rivages de la mer, où l'on recueille des varechs qui ont une valeur marchande. Parfois aussi, l'amélioration conférée à l'exploitation provient des capitaux du fermier : cependant le propriétaire, en renouvelant le bail, augmente le fermage, comme si les améliorations eussent été faites de ses propres fonds. Enfin, la rente ne peut jamais être mesurée par ces améliorations: elle dépend seulement de ce que le fermier ou exploitant consent à donner.

Pour A. Smith, la seule explication possible de la rente consiste à considérer le propriétaire comme investi d'un monopole. Le sol est indispensable à l'homme et son étendue est limitée. Comme tous les autres individus, le propriétaire aime à récolter où il n'a pas semé. Il s'efforce donc de tirer de sa situation tout le parti qu'elle comporte. Mais quand et comment y réussit-il? Comment la concurrence, qui tend à abaisser les prix au niveau du coût de production, permet-elle aux exploitants du sol de vendre assez cher leurs produits pour servir cette rente?

Telle est la question précise que Smith a le mérite de poser, sans d'ailleurs y répondre de façon complète. La rente, dit-il, entre dans la composition du prix des marchandises d'une tout autre manière que les salaires et les profits [1]. Elle n'est pas, comme eux, la cause mais l'effet du prix. Le prix n'est pas élevé parce qu'on paye une rente, mais on paye une rente dans le cas où le prix est assez élevé pour rendre possible ce paiement. Quand ce cas se présente-t-il? Ricardo seul fera intervenir ici la limitation naturelle de la puissance productrice du sol, c'est-à-dire l'offre des produits qui donnent lieu à la perception de la rente. A. Smith ne fait intervenir que la demande; certains produits sont toujours demandés, quelle que soit leur quantité. Ce sont les subsistances, car la population s'accroît à proportion de la quantité qui en est produite. D'autres produits, ceux par exemple qui sont nécessaires au vêtement et au logement, ou encore les produits des

1. La pensée de Smith, nettement formulée à cette occasion (l. I, ch. ɪɪ, édit. Guillaumin, t. I, p. 189), a été jusqu'alors assez vacillante. Il a, en propres termes, présenté la rente comme partie constituante du prix (notamment l. I, ch. ᴠɪ, t. I, p. 68). Hume, lors de la publication de la *Richesse des nations*, adresse à ce sujet une critique à son ami. « Je ne puis admettre, lui écrit-il le 1er avril 1776, que la rente du sol fasse aucunement partie du prix des produits; je pense, au contraire, que le prix est déterminé tout à la fois par l'offre et la demande. » (Hill Burton, *Life and Corr.*, t. II, p. 486.)

mines, peuvent ou non donner une rente, suivant l'état de la demande et les circonstances [1].

Si l'on s'en tient à cette constatation de fait que la rente, quelle que soit sa nature et sa raison d'être, s'accroît d'une manière directe ou indirecte à raison de toute amélioration qui survient dans l'état social, augmentant, par conséquent, la richesse réelle du propriétaire, c'est-à-dire son pouvoir d'acheter le travail d'autrui ou le produit du travail d'autrui, on est amené à conclure de cet ensemble de considérations théoriques que les propriétaires fonciers, les capitalistes, les travailleurs ont un égal et commun intérêt, en dépit des apparences, à l'accroissement de la richesse nationale et que chacun des individus qui compose la société, s'il est abandonné à lui-même, travaille le plus utilement qu'il est possible, en cherchant son intérêt propre, à servir l'intérêt commun. Ainsi se trouve tout établi « le système simple et facile de la liberté naturelle [2] ». « Tout homme, tant qu'il n'enfreint pas les lois de la justice, demeure en pleine liberté de suivre la route que lui montre son intérêt et de porter où il lui plaît son industrie et son capital, concurremment avec ceux de tout autre homme ou de toute autre classe d'hommes. Le souverain se trouve entièrement débarrassé d'une charge qu'il ne pourrait essayer de remplir sans s'exposer infailliblement à se voir sans cesse trompé de mille manières et pour laquelle il n'y a aucune

1. Nous ne saurions suivre dans tous ses détails l'analyse que donne Smith de ces circonstances Il suffit de lire, après s'être remis en mémoire la théorie de Ricardo, la deuxième section du chapitre XI du livre I de la *Richesse des nations*, pour sentir combien l'auteur s'approche par instants de la véritable solution, sans parvenir cependant à la pénétrer. Il reste à expliquer comment, à cette demande croissante de subsistances, ne répond pas une extension de la production susceptible de maintenir ou même d'abaisser les prix. (Cf. Cairnes, *Le caractère et la méthode logique de l'Économie politique*, trad. franç. (Giard et Brière, 1902), p. 218.

2. *Richesse des nations*, l. I, ch. XI, conclusion (édit. Guillaumin, t. I, p. 319).

sagesse humaine ni connaissances qui puissent suffire, la charge d'être le surintendant de l'industrie des particuliers et de la diriger vers les emplois les mieux assortis à l'intérêt général de la société [1]. »

III

Très restreinte est en effet la sphère d'action de l'État dans le *système de liberté naturelle*. A. Smith lui attribue trois fonctions essentielles : la défense nationale, la protection de chaque membre de la société contre l'injustice et l'oppression, l'exécution et l'entretien de certains ouvrages publics que l'intérêt privé ne pousserait jamais un particulier à entreprendre [2]. Il faut ajouter la charge de répandre l'instruction, parmi la jeunesse et aussi parmi le peuple de tout âge [3]. Chacune de ces attributions est étroitement limitée.

Faire régner la justice est une mission que l'on prétend plus que jamais aujourd'hui confier à l'État. On peut dire qu'aucune de nos préoccupations contemporaines et de nos vastes ambitions de Justice sociale ne trouverait d'écho chez A. Smith. La Justice, lui a dit Hume, n'est pas un absolu. Elle ne correspond à aucun de nos instincts. Elle est un produit de la raison et participe de sa fragilité. Sa seule fonction est de servir l'utilité sociale, dans un état où la production n'est pas surabondante et où les hommes ne sont pas des saints. Elle assure dans certains cas la prééminence de l'intérêt collectif sur un penchant égoïste qui risque de compromettre l'existence du groupement. A ce titre elle est nécessaire; comme d'autres institutions sociales, telles que le mariage, elle apparaît dans toute société, sous des formes variables.

1. *Richesse des nations*, l. IV, ch. IX (édit. Guillaumin, t. II, p. 338).
2. *Op. cit.*, loc. cit.
3. *Op. cit.*, l. V, ch. I, sect. 3.

Les voleurs et les pirates eux-mêmes, quand ils forment une association, s'imposent les uns aux autres le respect de quelques règles élémentaires. La justice sociale ne va pas au delà. Dans une société économique, elle se résout en la défense des droits légalement acquis, en particulier du droit de propriété. L'association des idées relie dans notre esprit un bien donné à un individu déterminé, producteur ou acquéreur. Il ne faut pas que cette association d'idées soit rompue. Il ne faut pas qu'un individu qui a pu compter sur la propriété d'un bien, résultat d'un acte légal, soit déçu, sans quoi son activité sera découragée. Il faut, en un mot, respecter les droits acquis [1]. Telle est exactement aussi l'idée de Smith qui ne voit dans la justice que la défense de la propriété [2].

Rien dans une telle conception qui nous approche de si loin que ce soit, de l'égalisation des conditions. L'inégalité est le stimulant nécessaire de l'activité, elle est la récompense légitime des vertus économiques les plus utiles à la collectivité. Le besoin de supériorité est un des mobiles les plus puissants de notre activité : il faut lui conserver toute sa force. Sans doute il est nuisible à une société que les richesses soient trop inégalement partagées entre les classes sociales; cette disproportion l'affaiblit et compromet sa stabilité. Mais c'est au progrès économique, aux libres relations d'échange, à réaliser l'égalité relative qui « diminue beaucoup moins du bonheur du riche qu'elle n'ajoute à celui du pauvre [3] ». D'ailleurs Helvétius a signalé, avant Smith, l'association d'idées qui s'établit à tort entre le bonheur et la possession de la richesse. Il y a là une illusion très utile, puisqu'elle est

1. Sur cette conception de la justice sociale qui est fondamentale dans l'histoire de l'individualisme, se reporter aux *Essais de morale* de Hume, section 4 : *De la Justice* (édit. anglaise, t. IV; *Œuvres philosophiques*, t. V, p. 40-83).

2. *Richesse des nations*, l. V, ch. I, sect. 2.

3. Hume, *Discours politiques*, édit. Daire, p. 18.

le stimulant essentiel de la vie économique : il ne faut pas lui donner la valeur d'une réalité[1]. Jamais cette inégalité n'est plus vivement ressentie que quand les classes sociales se rapprochent au point de se confondre. C'est un bon signe à certains égards que de voir l'envie déchaînée dans une société : elle indique que les déshérités sont devenus assez voisins des riches pour se comparer à eux.

A cet ensemble de fonctions positives l'État devra joindre une tâche négative : laisser faire et laisser passer. Non seulement il supprimera tout l'appareil réglementaire du mercantilisme et laissera circuler les biens dans la nation, mais le commerce extérieur lui aussi sera libre. Hume a montré de façon définitive le rôle exact de la monnaie dans l'économie nationale[2]. Sa quantité, hormis le trésor de guerre, est sans importance et ne saurait même dépasser la mesure naturelle que détermine l'intensité de la vie économique, sans compromettre la prospérité du pays, par la hausse des prix, sa sécurité, par les convoitises qu'elle exciterait. Deux choses sont à considérer à l'exclusion de toutes autres : le graduel accroissement du stock métallique, pour le stimulant qu'il donne à la production, en haussant les prix, et, sans se préoccuper de sa quantité absolue, sa circulation complète à travers l'État. La libre activité d'une société laborieuse suffit à obtenir ce double résultat.

En conséquence, il convient d'abandonner le système des prohibitions d'exportation, attendu que le meilleur moyen de développer une production utile, c'est de lui assurer des débouchés, le système de la balance du commerce, parce que pratiquement il ne permet pas de conclusions solides et sûres, parce que,

1. A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, partie IV, ch. I (trad. franç., p. 211). Helvétius, *De l'Homme*, section VIII, ch. XXV.
2. Hume, *Discours politiques*, Essais sur l'Argent, sur l'Intérêt de l'Argent et sur la Balance du commerce. (Cf. notre étude sur l'*Œuvre économique de David Hume*, 2e partie, ch. IV).

théoriquement, il méconnaît le réajustement automatique et spontané de cette balance du commerce. Si, en effet, une partie du stock métallique disparaît, les prix baissent et l'exportation le reconstitue. Si la circulation augmente, les prix s'élèvent, l'exportation se resserre et l'importation fait s'écouler au dehors le superflu du stock de métaux précieux. C'est là, dit Hume, « l'effet d'une *attraction morale* résultant des intérêts et des efforts des hommes, et qui est aussi puissante qu'infaillible[1] ».

Le commerce extérieur doit donc être libre. Les produits s'échangent contre des produits : tout nouvel acre de vigne planté en France pour fournir du vin à l'Angleterre oblige les Français à prendre en retour des produits anglais. La « jalousie du commerce » n'a pas lieu d'exister. Les pays pauvres sont défendus contre la concurrence des pays riches par le bon marché de leur main-d'œuvre et des matières premières; les nations n'ont qu'à développer la solidarité qu'établit naturellement entre elles la diversité des génies et des climats, à réaliser progressivement la division internationale du travail, qui sera le plus sûr et le seul garant de la paix universelle. « Non seulement comme homme, mais comme sujet britannique », Hume fait des vœux pour que le commerce de l'Allemagne, de l'Espagne, de l'Italie et de la France elle-même, l'ennemie séculaire, soient florissants, et il proclame l'opportunité pour la Grande-Bretagne d' « une politique fondée sur des sentiments élevés de bienveillance pour tous les autres pays[2] ».

Faut-il ajouter que ces principes, non plus qu'aucun autre, ne sont absolus? Ce fut le tort de quelques « médecins spéculatifs » de croire que la santé du corps social ne pouvait se maintenir que par un régime précis dont on ne saurait s'écarter sans occasionner

1. *Essai sur la balance du commerce* (édit. Daire, p. 90).
2. Hume, *op. cit.* (édit. Daire, p. 102).

nécessairement un degré quelconque de maladie ou de dérangement proportionné au degré de cette erreur de régime. C'est méconnaître la force interne de conservation qui corrige ces erreurs ou ces écarts parfois nécessaires, qui permet, dans certains cas, de faire échec aux principes, en retardant sans le compromettre le progrès naturel vers l'opulence. Et A. Smith en multiplie les exemples : protection de l'industrie nationale par une mesure telle que l'Act de Navigation de Cromwell, nuisible à l'enrichissement de la nation, mais nécessaire pour sa défense ; droits compensateurs, atteignant les produits étrangers dont les similaires sont dans le pays frappés d'un impôt ; représailles douanières, si elles peuvent amener la révocation de droits prohibitifs établis par une autre nation ; tempéraments qu'il convient d'apporter à l'établissement du libre-échange dans un pays jusque-là protectionniste ; taxes à l'exportation sur la laine, en tant qu'excellente matière imposable ; subventions aux compagnies de colonisation ; marques, comme garanties contre la fraude ; établissement d'un maximum légal du taux de l'intérêt, pour diriger les capitaux vers les emplois les plus productifs ; d'une manière générale même, la restriction légale de la liberté de quelques individus qui pourraient compromettre la sûreté générale de la société, principe dangereux que Smith formule incidemment, à propos des coupures de billets de banque et en signalant les dangers possibles d'une émission surabondante de papier-monnaie[1], opération dont l'expérience de Law a montré les effets néfastes.

Il y a donc une certaine dose d'opportunisme dans les préceptes que conduit à formuler le *système de liberté naturelle*. Le rôle de l'État, restreint en principe, n'est cependant pas négatif. Les ressources qui lui sont de ce chef nécessaires lui viendront de l'impôt et

1. *Richesse des nations*, l. II, ch. II (édit. Guillaumin, t. I, p. 399).

A.-Smith, étudiant longuement cette matière, formule quatre règles qui sont restées fondamentales en matière fiscale : l'impôt doit être égal, proportionnel, aisé à percevoir et éviter le contact trop fréquent et trop étroit des contribuables avec le fisc. Quant à la forme politique du gouvernement, Hume et Smith font montre d'un égal indifférentisme, inclinant plutôt aux idées modérées des tories qu'aux idées plus avancées des whigs. Ils craignent avant tout les perturbations économiques qu'entraînent les changements de gouvernements, les poussées démocratiques auxquelles ils donnent occasion et les « idées de perfection chimérique » par lesquelles les réformateurs se croient obligés de troubler les cervelles, rendant les hommes non pas plus heureux mais plus mécontents[1]. L'État, pour la tâche restreinte qui lui incombe, a des avantages infinis du fait seul qu'il existe. Ce n'est pas lui, ce n'est pas telle ou telle des formes politiques qu'il peut revêtir, qui fera le bonheur des hommes; c'est leur perfectionnement en tant qu'individus qui les acheminera vers un état meilleur, placé devant eux comme un idéal et non pas derrière eux au temps fabuleux et irréel d'un prétendu âge d'or, et basé uniquement sur le plein épanouissement et le complet développement de leurs facultés d'êtres libres.

Avec D. Hume et A. Smith le libéralisme a donc été amené sur son véritable terrain; il est devenu l'individualisme[2]. Sur un seul point leur critique a été insuffisante. Ils ont cru, par un reste d'optimisme, que l'accroissement de la production suffit à en assurer la parfaite distribution. Il restera à Malthus et à Ricardo à corriger cette erreur, à préciser les problèmes

1. Hume, *Idée d'une République parfaite* (traduct. des *Discours politiques*, publiée par l'abbé Le Blanc (1754, 2 vol. in-12, Amsterdam), t. II, p. 327-328 note).

2. Cf. F. A. Schweizer, *Geschichte der Nationalœkonomik* (in-4° monographien) : *IV. — Individualismus von Smith* (Ravensburg, F. Aber, 1905).

angoissants que doit résoudre, pour être définitivement établi, le principe d'harmonie des intérêts, à montrer, devant ce qu'il y a dans la vie sociale d'inévitable misère et d'inévitable inégalité, ce que l'individu peut, par son intelligence, pour les comprendre et, par sa bonté, pour les adoucir.

CHAPITRE V

LA CONSTITUTION DU LIBÉRALISME SCIENTIFIQUE : LA THÉORIE DE LA VALEUR, LA THÉORIE DE LA POPULATION ET LA THÉORIE DE LA RENTE

I. La théorie de la valeur. — II. La théorie de la population. — III. La théorie de la rente. — IV. Les conclusions d'art social du libéralisme scientifique.

L'Économie politique était née de la philosophie et avait grandi à l'ombre de sa protection : il lui restait à devenir une science et une science indépendante. L'indépendance et la qualité de science allaient lui venir de l'abandon du caractère théiste, sentimental et optimiste qui lui avait été imprimé par les Physiocrates et partiellement conservé par A. Smith, et de la dissociation plus précise des deux domaines déjà discernés par Mandeville lorsqu'il disait : « Le commerce est une chose, la religion en est une autre [1] ».

Faire de l'Économie politique une science, c'était écarter les conceptions d'harmonie préétablie et de causes finales providentiellement agissantes, pour faire place à la recherche scientifique, c'est-à-dire à la constatation de faits; c'était détacher de la philosophie théiste l'idée de loi, pour en faire, conformément

1. Mandeville, *Fable des Abeilles*, Recherches sur la société, t. II, p. 193.

aux principes de Hume, la simple reconnaissance d'un ordre régulier de phénomènes, indépendant de notre volonté [1].

Cet ordre régulier, que nous révèle l'observation, est-il bon ou mauvais? La question s'est posée pour les Physiocrates et pour A. Smith qui ont pu les uns et les autres conclure *a priori* de l'intervention de la Providence dans le monde au triomphe du bien sur le mal social. Malthus et Ricardo n'ont pas cet optimisme et c'est en quoi se marque le progrès réalisé par eux. Ils n'ont pas à être optimistes : ils constatent des faits. On dit généralement qu'ils sont pessimistes, parce qu'ils découvrent certaines limitations apparentes à l'harmonie des intérêts et certaines conditions rigoureuses auxquelles est soumis le progrès économique. Aucune qualification n'est, à mon sens, plus essentiellement fausse et n'implique de plus grave méconnaissance du caractère même de leur libéralisme. La constatation d'un fait est exacte ou fausse : elle n'est ni optimiste ni pessimiste. Donner ces épithètes au libéralisme scientifique, équivaut à qualifier de pessimiste l'individu qui, constatant qu'il pleut, suit le conseil de La Bruyère et dit simplement : « Il pleut », car précisément le propre du libéralisme scientifique sera d'identifier la nature des phénomènes économiques et celle des phénomènes physiques. Nous sommes jetés dans un monde dont nous ne sommes pas les auteurs et qui, bon gré mal gré, s'impose à nous. Lorsqu'un conflit semble s'élever entre nos aspirations sentimentales et la réalité, les premières doivent, quoiqu'il nous en coûte, céder devant la seconde. La tâche des libéraux sera de montrer que

1. Cf. Malthus : « La philosophie nous apprend sans doute qu'il ne tombe pas une pierre, qu'il ne croît pas une plante sans l'intervention immédiate de la puissance divine, mais l'expérience la plus familière nous enseigne que les opérations de la nature sont soumises à des lois constantes. » *Principe de population*, l. II, ch. XIII (édit. Guillaumin, p. 312).

ce conflit apparent n'est pas définitif, que nous pouvons, après en avoir pénétré la nature, trouver une conciliation entre notre idéal moral ou social et les phénomènes « amoraux » par essence, du milieu physique. De même, si l'on me permet de poursuivre la comparaison volontairement familière dont j'usais tout à l'heure, nous ne sommes pas nécessairement condamnés à être mouillés lorsque la pluie tombe. Il nous suffit pour l'éviter de rester à l'abri ou de prendre un parapluie. L'important, c'est de ne pas soutenir que le soleil luit au moment où le ciel ouvre sur nous ses cataractes ; c'est d'accepter la réalité quand elle est plus forte que nous : ou bien nous ne prendrons aucune précaution et nous accepterons d'être mouillés sans crier à la méconnaissance de nos « droits naturels » — ou bien nous ne voudrons pas être mouillés et nous en prendrons les moyens. Le fondement de la science comme le fondement de l'art social, c'est donc la constatation de *faits* et la recherche de leurs *lois*. Le libéralisme scientifique se livre à l'une et à l'autre. L'idée d'harmonie des intérêts résiste à l'épreuve que lui impose cette méthode nouvelle et elle est inscrite à la dernière page de la doctrine classique comme à la première ; elle perd seulement la belle simplicité de sa forme première, elle prend conscience des heurts et des mauvais pas et elle ne triomphe qu'en usant de détours. Elle n'en est, pour les libéraux, que mieux trempée et plus solidement établie. Trois thèses essentielles relatives à la valeur, à la population et à la rente peuvent résumer les constatations de fait du libéralisme scientifique.

I

Problème fondamental de l'Économie politique, la valeur, but de la production, phénomène essentiel de la circulation, instrument de la répartition, met natu-

rellement aux prises le rationalisme socialiste et le réalisme individualiste. « Toute vérité ou toute erreur introduite dans les intelligences par ce mot, dira Bastiat, est une vérité ou une erreur sociale[1]. » La thèse socialiste consistera à fonder la valeur sur le travail, à voir en elle une qualité intrinsèque des choses, faite d'une sorte de gelée d'heures de travail, (*Arbeitsgallerte*)[2]. Satisfaisante pour notre raison et pour notre sens de la justice, cette conception théorique conduira les socialistes du XIXe siècle à l'idée que le travailleur, seul créateur de valeur, est spolié par la répartition libre et que le « droit au produit intégral du travail » implique l'injustice fondamentale de tout prélèvement capitaliste. Le travail ne sera donc plus, comme pour Smith, suivi sur ce point par Malthus et Ricardo, un étalon philosophique et idéal de la valeur, distinct par nature du prix réel des choses[3]; la société devra être organisée de telle sorte que le travail soit effectivement la mesure de la valeur d'échange. La répartition, pour être juste, devra donc se fonder sur l'équivalence en travail, les choses ayant de la valeur dans la mesure du travail qu'elles renferment.

Les libéraux, au contraire, cherchent moins, après Smith, à définir la valeur idéale que la valeur réelle et les conditions auxquelles les individus attribuent, à tort ou à raison mais par l'effet de leur nature psychologique, de la valeur aux choses. Et il leur parait démontré que cette valeur n'est pas une qualité

1. *Harmonies économiques*, ch. v, De la valeur. (*Œuvres complètes*, t. VI, p. 141.)

2. Consulter sur ce point l'ouvrage de M. Vilfredo Pareto : *Les Systèmes socialistes*, 2 vol. (Paris, Giard et Brière, 1902), qui contient (t. II, ch. XIII) une étude critique de la théorie marxiste de la valeur et de nombreux renseignements bibliographiques.

3. Cf. l'intéressante *Étude critique du travail comme élément constitutif de la valeur chez les Économistes* de M. H. Aymard (thèse Paris, 1905).

intrinsèque des choses, mais un simple rapport fixé, suivant des appréciations variables et subjectives de l'utilité, par l'opinion des échangistes. C'est ensuite seulement qu'ils cherchent à concilier ce fait, dans la mesure du possible, avec la justice individuelle et sociale.

On cite généralement, comme représentants de la thèse libérale, J.-B. Say qui fonde la valeur sur l'utilité et Walras qui la fonde sur l'utilité rare. « Il n'y a véritablement production de richesse, dit effectivement J.-B. Say[1], que là où il y a création et augmentation d'utilité », c'est-à-dire de la faculté qu'ont certaines choses de pouvoir satisfaire aux divers besoins des hommes. L'utilité d'une chose constituait donc d'après lui sa valeur réelle et intrinsèque. Walras avait amendé sur ce point la doctrine de J.-B. Say en montrant que l'utilité n'est pas la cause de la valeur, puisqu'il peut y avoir utilité sans valeur, ce qui est le cas de l'air. L'utilité est, disait-il[2], une chose bonne et agréable en soi; tandis que la valeur n'est pas concevable sans un certain dénuement de l'espèce humaine, sans l'impossibilité pour certains hommes de jouir d'une certaine utilité ou d'en jouir à proportion de leurs besoins, cette utilité ayant seule une valeur. La valeur, concluait-il, est fille de la rareté et l'utilité d'un objet n'entre pour rien dans sa valeur, quoiqu'elle en soit la condition nécessaire. Et la rareté était définie par lui le rapport entre la somme des besoins et la somme des biens limités, entre la quantité demandée et la quantité offerte, la valeur croissant en raison directe des besoins ou de la demande et en raison inverse de la quantité des biens ou de l'offre.

Cette théorie n'avait rien de définitif et la critique en a été maintes fois présentée : on a justement signalé

1. J.-B. Say, *Traité d'Économie politique*, l. I, ch. I *ad finem*.
2. Aug. Walras, *De la nature de la richesse et de l'origine de la valeur* (1 vol., Paris, Johanneau, 1831), p. 35 et suiv., 84 et suiv., 198 et suiv., 279 et suiv.

l'hétérogénéité et le lien insuffisant des idées de rareté et d'utilité; l'opposition inexpliquée de l'utilité et de la valeur d'échange, l'une très considérable, l'autre très faible pour des produits comme l'eau, le pain, le fer, opposition insuffisamment justifiée par l'idée de rareté, puisque des cerises de primeur et des cerises d'arrière-saison ont, suivant la fine remarque de M. Ch. Gide[1], même rareté et valeur différente; le discrédit enfin de la loi de l'offre et de la demande, pour ses prétentions mathématiques injustifiées, pour sa confusion entre l'effet et la cause, l'offre et la demande étant à la fois causes et effets du prix, enfin pour l'explication insuffisante du sens que cette loi donne au mot « demande ».

Cependant cette théorie des libéraux avait été corrigée, dès les premières années du XIX[e] siècle, par le travail en sous-œuvre des « poetæ minores », injustement éclipsés par la gloire de ceux qu'on appelle, assez arbitrairement d'ailleurs, « les Grands Économistes ». Je veux parler des travaux intéressants ou tout à fait remarquables d'auteurs comme Condillac, Lauderdale, Samuel Bailey et surtout Louis Say, frère de Jean-Baptiste, qui me paraissent avoir très nettement orienté les recherches dans le sens où elles devaient être conduites par les écoles contemporaines[2].

1. *Principes d'Économie politique*, 10[e] édit. (Paris, Larose et Tenin), p. 52, note.

2. Condillac, *Le Commerce et le Gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (Amsterdam, Paris, Jombert et Cellot), 1776. Réédité dans la *Collection des Grands Économistes*, t. XIV, *Mélanges*, 1[re] partie).

Comte de Lauderdale, *Recherches sur la nature et l'origine de la richesse publique et sur les moyens et les causes qui concourent à son accroissement* (trad. de l'anglais. Paris, 1808). La première édition anglaise parut à Édimbourg en 1804.

Louis Say (de Nantes), infiniment plus intéressant, à mon sens, que son illustre frère Jean-Baptiste, encore que d'une orthodoxie plus suspecte, a publié quatre ouvrages importants dans lesquels sa théorie de la valeur tient une place. Je citerai particulièrement ses *Considérations sur l'industrie et la*

Nous trouvons en effet, chez les auteurs de ce groupe, ce premier principe fondamental que ce n'est pas dans l'échange qu'il faut chercher l'explication de la valeur. L'échange juxtapose des valeurs déjà existantes. Pour pénétrer la nature de la valeur, c'est la valeur d'usage qu'il convient de considérer. « Dès qu'une chose quelconque, dit Louis Say, est capable de satisfaire un de nos besoins ou désirs, elle a par cela même de la *valeur*. C'est cette capacité qu'elle possède de pouvoir satisfaire un de nos besoins ou désirs quelconques, qui forme sa véritable *valeur intrinsèque*. Mais souvent une chose dont on ne veut ou ne peut pas faire usage est capable par sa *cession* de vous procurer une ou plusieurs autres choses désirées; alors son possesseur peut considérer en elle l'utilité de sa cession, la *valeur de sa cession*, *valeur* qui est toute autre chose que sa *valeur propre* ou *intrinsèque* [1]. »

A cette première distinction s'en ajoute immédiatement une autre entre le fondement et la mesure de la valeur. « Il semblerait au premier abord, dit Samuel Bailey, que les idées de mesurer et de produire la valeur soient suffisamment distinctes pour échapper au danger d'être confondues. Il n'en est que plus remarquable que les deux idées elles-mêmes et les termes qui les expriment aient été changés, mêlés et substitués l'un à l'autre, avec une inconscience totale, apparemment, des différences qui existent entre eux [2]. »

législation, sous le rapport de leur influence sur la richesse des États et Examen critique des principaux ouvrages qui ont paru sur l'Économie politique (Paris, Aillaud, 1822).

[Samuel Bailey], *A Critical Dissertation on the nature, measures, and causes of Value;* chiefly in reference to the Writings of Mr. Ricardo and his followers — by the Author of *Essays on the formation and publication of opinions* (London, 1825). Cet ouvrage tout à fait remarquable fait l'objet d'une étude critique de Malthus (*Des définitions en Économie politique*, ch. VIII, édit. Guillaumin, p. 473-504).

1. Louis Say, *op. cit.*, p. 124.
2. Samuel Bailey, *op. cit.*, p. 171.

Quel est tout d'abord le fondement de la valeur? C'est à tort qu'on a cru le trouver dans le travail. « Ce n'est jamais le travail qu'on achète, qu'on livre, qu'on paie, dit Louis Say, mais c'est toujours un certain ouvrage ou une certaine façon d'ouvrage... L'homme, par sa force et son adresse, par ses facultés industrielles, donne naissance à des produits qui ont de l'utilité et qui, par cela même, ont une valeur réelle, mais il faut bien se pénétrer de cette vérité que ce sont les résultats du travail de l'homme qui ont de la valeur, mais non pas le travail en lui-même, considéré d'une manière abstraite... Que signifient d'ailleurs ces expressions : *acheter ou commander une quantité de travail*? Rien du tout. On achète une chose dont on a besoin, on commande un ouvrage qu'on veut qu'on fasse, on commande une quantité d'ouvrage quelconque, mais on ne commande jamais purement une quantité de travail; ce n'est jamais du travail qu'on veut, mais toujours telle ou telle sorte d'ouvrage; tant mieux s'il est obtenu par une plus petite quantité de travail [1]. »

Aussi bien, le seul fondement de la valeur est-il d'ordre psychologique. Il est constitué par l'appréciation subjective de l'utilité d'un objet. « La valeur, dit très nettement Samuel Bailey, quoique présentée comme une qualité inhérente aux objets extérieurs ou comme une relation entre eux, implique un sentiment ou un état d'esprit qui se manifeste dans la détermination de la volonté. Ce sentiment ou état d'esprit peut être le résultat de considérations variées, relatives aux richesses échangeables, et une recherche des causes de la valeur est en réalité une recherche portant sur ces circonstances externes qui agissent assez régulièrement sur l'esprit humain dans l'échange des choses nécessaires, utiles ou convenables à l'existence, pour être sujets d'inférences ou de calculs [2]. »

1. Louis Say, *op. cit.*, p. 73, 56-57.
2. Louis Say, *op. cit.*, p. 164. Cf. les développements donnés.

Reste la question d'une mesure de la valeur, et ici une distinction s'impose entre la valeur en usage et la valeur d'échange. La première est mesurable et Louis Say l'explique en des termes où il est difficile de ne pas reconnaître l'idée de *l'utilité finale*. « Le degré d'utilité de chaque objet est mesuré par la grandeur de l'inconvénient qui viendrait à résulter de sa privation, et il est facile de juger de la grandeur de cet inconvénient, en examinant ce dont on se prive en général le moins facilement, à mesure d'une diminution de revenu pécuniaire, parce qu'alors on fait porter les retranchements sur les choses dont la suppression est suivie des moins grands inconvénients[1]. » Il dit encore : « La

à des idées analogues par le duc de Broglie, *Le libre échange et l'impôt*, Études d'Économie politique publiées par son fils. (Paris, Calmann Lévy, 1885), p. 199 et suiv.

1. Samuel Bailey, *op. cit.*, p. 180.

La subjectivité de la valeur n'est pas moins nettement affirmée par Condillac. Critiquant les auteurs qui regardent « la valeur comme une qualité absolue, qui est inhérente aux choses indépendamment des jugements que nous portons », il estime indispensable de se souvenir toujours « que, quoique les choses n'aient une valeur que parce qu'elles ont des qualités qui les rendent propres à nos usages, elles n'auraient point de valeur pour nous, si nous ne jugions pas qu'elles ont en effet ces qualités. Leur valeur est donc principalement dans le jugement que nous portons de leur utilité ». Et ailleurs : « La valeur est moins dans la chose que dans l'estime que nous en faisons, et cette estime est relative à notre besoin ; elle croît et diminue comme notre besoin croît et diminue lui-même. » (*Le Commerce et le Gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* [1776], ch. I, p. 19-20, 15.) Condillac prenait texte de ce principe « qui sert de base à tout son ouvrage » pour critiquer la théorie physiocratique de l'échange valeur pour valeur égale (*op. cit.*, ch. VI). Cette critique donna lieu à une réponse intéressante de Letrosne (*De l'Intérêt social*, ch. II, § 18). La conciliation entre les deux auteurs est très aisée : Condillac considérant la notion de valeur dans sa généralité, Letrosne, comme les Physiocrates, n'ayant en vue que la valeur d'échange dans un régime de pleine concurrence où les prix se fixent peu à peu suivant un *cours*, déterminé par l'estime commune et générale des échangistes, et de plus en plus voisin du coût de production (Cf. la note d'Eug. Daire à la page 196 de son édition

véritable manière de reconnaître la valeur réelle effective propre à une chose, c'est par la plus ou moins grande difficulté qu'on éprouve à s'en passer et l'on juge enfin de cette plus ou moins grande difficulté en examinant les choses dont on se détermine à se passer successivement, à mesure d'une diminution de revenu précuniaire soit foncier, soit industriel, celles dont on ne se passe qu'à la dernière extrémité, sont sans nul doute celles qui, à prix précuniaire égal, ont le plus de valeur effective [1] ».

La valeur d'échange, par contre, échappe à tout procédé de mesuration. Elle est, dit Samuel Bailey, quelque chose d'analogue à la distance et désigne la relation contingente et mobile dans laquelle se trouvent deux objets l'un vis-à-vis de l'autre en tant que richesses échangeables. « C'est une contradiction absolue que de supposer une valeur invariable à un objet, au milieu de l'universelle variation des autres choses [2]. » La valeur d'échange, dit Louis Say, « est tout à fait indéterminée, immesurable, parce qu'elle dépend de circonstances tenant, non seulement à ce qui a rapport à l'objet, mais aux circonstances qui affectent soit l'argent, soit les autres objets à acquérir par la cession [3] ». Elle s'établit par l'effet d'un ensemble de circonstances psychologiques et économiques variables que fixe, pour chaque échange, le débat qui s'élève entre l'acheteur et le vendeur : « Une chose limite cependant le prix pécuniaire des objets, c'est l'étendue combinée des besoins et des facultés pécuniaires de ceux qui désirent ces objets; car, si les besoins et les facultés pécuniaires des demandeurs étaient très limités, les propriétaires, quelque exclu-

des Physiocrates). On trouvera un exposé de la théorie de la valeur de Condillac dans l'étude de M. Aug. Lebeau, *Condillac économiste* (Paris, Guillaumin, 1903), 4e partie, ch. I.

1. Louis Say, *op. cit.*, p. 294-295.
2. Samuel Bailey, *op. cit.*, p. 16.
3. Louis Say, *op. cit.*, p. 130-131.

sive que fût leur propriété, seraient obligés de conformer leurs prétentions à ces besoins et à ces facultés pécuniaires s'ils voulaient décidément céder leur propriété contre un prix pécuniaire [1] ».

L'observation attentive des faits conduit donc à rejeter la construction rationnelle mais *a priori* des théoriciens du socialisme. Il n'y a pas dans les choses de qualité intrinsèque qui leur confère immédiatement et pour toujours de la valeur. Quelle que soit donc la somme de travail dépensée dans un acte productif, il est concevable que son auteur n'ait créé aucune valeur et qu'il ne puisse rien obtenir par l'échange libre. Inversement, un objet créé avec peu de travail peut avoir une valeur, s'il correspond au besoin qu'éprouve à un moment donné un échangiste donné. Cette conclusion, en apparence si contraire à toute justice économique, est en réalité la condition du fonctionnement harmonieux du système individualiste et conduit, par son intermédiaire, à la seule justice commutative qui soit conciliable avec le progrès social. Il suffit, pour s'en convaincre, de condenser et de synthétiser les observations des classiques.

L'individu agit dans le domaine économique sous

1. Louis Say, *op. cit.*, p. 63.

Il est superflu de faire remarquer que cette théorie de la valeur, si nous avions à en suivre l'évolution ultérieure conduirait directement, en passant par des auteurs comme Dupuit, Gossen et Stanley Jevons (*The Theory of political Economy*, 3e édit., Londres, 1888, ch. III, notamment p. 43-44, la section intitulée : *Utility is not an Intrinsic Quality*...), à l'École autrichienne de MM. Karl Menger, de Böhm-Bawerk, de Wieser, etc., et à la théorie de l'*Utilité finale*. C'est, après la réhabilitation de sa méthode psychologique, une seconde confirmation donnée par cette École et par la science moderne à la doctrine classique. (Parmi les très nombreux exposés de la théorie autrichienne de la valeur, je signale particulièrement l'article de H. Saint-Marc sur l'ouvrage de M. de Böhm-Bawerk, *Grundzüge der Theorie des wirtschaftlichen Gütenwerts* [Iéna, 1886], article publié dans la *Revue d'Économie politique*, t. II, 1888, p. 122).

l'impulsion de l'intérêt personnel. Il cherche donc à se procurer un maximum de satisfactions avec un minimum d'efforts. Or, dans une société où règnent la division du travail et la libre concurrence, chaque producteur ne subsiste que d'échange. Il va donc s'efforcer de produire non pas indifféremment une richesse quelconque, mais une richesse répondant au plus grand nombre possible de besoins individuels les plus intenses, puisque cette richesse aura une valeur d'échange d'autant plus grande qu'elle répondra mieux à ces besoins. L'individu est donc conduit, par son seul intérêt, à prendre souci du besoin social, à y adapter son effort. La production libre a ainsi tendance à s'adapter d'elle-même au besoin social.

A ce devoir économique du producteur, la distribution libre ajoute aussitôt la sanction nécessaire. L'individu a-t-il exactement discerné le besoin social? La richesse par lui produite a une grande valeur; son prix élevé est la légitime rémunération du service rendu à la collectivité. A-t-il négligé de prendre souci de ce besoin social? S'est-il trompé dans son appréciation? La faible récompense qu'obtient son effort agit immédiatement comme châtiment de sa négligence et comme stimulant de sa responsabilité. Sous la seule impulsion de l'intérêt, il tendra à diriger en une autre voie son activité. Au nom de quelle justice obligerait-on un producteur intelligent et attentif à céder le fruit de son travail contre un objet inutile? Il n'est qu'un principe de justice commutative auquel puissent souscrire simultanément le sens moral et le sens de l'utilité sociale : c'est le principe de l'équivalence en utilité. Les richesses s'échangeront sur la base de leur utilité respective, librement appréciée par les seuls juges compétents, c'est-à-dire par les échangistes libres qui éprouvent eux-mêmes le besoin auquel ces richesses répondent. Les fluctuations de la valeur sont donc la condition nécessaire de l'adaptation spontanée de la production au besoin social et d'une juste répartition.

Elles sont également la condition du progrès social. La libre concurrence contraint en effet chaque producteur, si méritoire qu'ait été son effort, à réduire au minimum ses prétentions. Faute de pouvoir indéfiniment accroître les satisfactions que lui procure l'échange, puisque d'autres producteurs sont conduits par sa rémunération exceptionnelle à l'imiter, il lui reste la ressource de diminuer son effort pour obtenir un même résultat. Il y parvient en abaissant par l'invention ou l'organisation son coût de production. Mais aussitôt obtenu, ce résultat est à son tour généralisé par la libre concurrence et étend à la société le privilège que l'inventeur, au sens large du mot, s'était acquis à lui-même. Les coûts de production tendent ainsi à s'égaliser à un niveau de plus en plus bas. La valeur elle-même, avec la facilité croissante des communications et des échanges, tend, comme l'ont montré les Physiocrates, à s'abaisser à un taux voisin du coût de production. Ces deux formules traduisent en langage économique le progrès technique de la production.

Cette conception schématique du fonctionnement de la liberté s'applique à une société idéale où la concurrence ne rencontrerait aucun obstacle[1]. Or elle ren-

1. Sur ce point encore la doctrine classique s'accommode assez bien d'être confrontée avec les résultats théoriques auxquels conduisent les méthodes scientifiques nouvelles, et en particulier la méthode mathématique. « N'est-il pas curieux, dit M. Ch. Rist, que la méthode vraiment rigoureuse des plus récents théoriciens de l'économie ait conduit certains d'entre eux à formuler des propositions qui ont avec les dogmes de l'ancien (quoique toujours vivace) libéralisme optimiste une analogie, presque une identité frappante. Voici, en effet, les conclusions auxquelles quelques-uns d'entre eux aboutissent, et qui résument fidèlement leurs opinions sur l'échange, la production et la distribution des richesses :

« 1° En matière d'échange : *Sous le régime de la libre concurrence, les prix s'établissent, sur un marché donné, de manière à procurer à chaque échangiste le maximum de satisfaction présente;*

« 2° En matière de production : *Sous le régime de la libre con-*

contre, non seulement des obstacles artificiels créés par l'homme et que l'homme peut détruire, mais aussi des obstacles naturels qui nous ramènent à la dépendance de l'individu vis-à-vis du milieu externe. La théorie de la population et la théorie de la rente montrent l'importance de ces conditions économiques qui nous sont imposées du dehors, comme les phénomènes météorologiques ou pathologiques et que nous ne pouvons sans danger méconnaître en construisant de toutes pièces une société conformément à un certain type idéal.

II

Les circonstances conduisaient tout naturellement les représentants de l'individualisme à insister sur ce principe capital. Dans le pays de Malthus et de Ricardo, la misère entre 1793 et 1815 est effroyable. Les guerres napoléoniennes ont coûté à l'Angleterre environ 21 milliards. Le blocus continental, malgré son insuccès, n'a pas laissé de porter atteinte à sa situation économique. La dette publique est passée de 247 à 861 millions de £ : les charges

currence, les entrepreneurs sont forcés de combiner de telle sorte les facteurs de la production (terre, capital et travail) que la masse des produits ainsi obtenus assure à chaque membre de la société le maximum de satisfaction présente;

« 3° En matière enfin de distribution des richesses : *La libre concurrence tend à faire obtenir à toute unité de capital et de travail, une part du produit commun égale à la valeur même créée par chacune d'elles.*

« Ainsi la libre concurrence réalise la justice dans la distribution des richesses, comme le maximum de bien-être dans l'échange et la production. Voilà des conclusions que les optimistes les plus intransigeants ne désavoueraient pas, et qui seraient de nature à les réconcilier avec des méthodes abstraites, pour lesquelles quelques-uns d'entre eux n'ont jamais témoigné que du dédain ». (*Économie optimiste et Économie scientifique*, Revue de métaphysique et de morale, juillet 1904.)

publiques ont dû suivre la même progression. D'autre part, la Grande-Bretagne est au plus douloureux moment de sa transformation d'État agricole en État industriel. Les ouvriers sont exposés à la concurrence des machines qui ont révolutionné l'industrie en quelques années, et aussi à la concurrence qu'ils se font les uns aux autres, car on sait que dans l'État qui s'industrialise la population s'accroît rapidement, l'industrie offrant un plus vaste débouché aux bras disponibles. Cet accroissement pour l'Angleterre a été de 50 p. 100 entre 1750 et 1800, de 90 p. 100 entre 1800 et 1850. De 5 millions au début du XVIIIe siècle, la population passe à 19 millions en 1816. L'accroissement des subsistances n'a pas suivi cette progression. Les campagnes sont abandonnées et la production agricole décroît. Les approvisionnements militaires, une succession de mauvaises récoltes ont accru la demande et diminué l'offre. Le prix du blé est passé de 49 sh. le quarter (21 fr. 07 l'hectol.) à un prix oscillant entre 80 et 120 sh. (34 fr. 40 et 51 fr. 60) en 1800-1801 [1]. La rente du sol s'est accrue au bénéfice des propriétaires fonciers, mais la misère du peuple est excessive et donne lieu à de sanglantes révoltes.

Un tel spectacle aurait suffi à surexciter l'imagination des réformateurs, si la Révolution française n'avait d'autre part ouvert un champ illimité à leurs aspirations. Il semblait que pour avoir, en une nuit fameuse, aboli l'Ancien Régime, la France se fût engagée sur la voie d'une prospérité indéfinie et d'un bonheur éternel. Le mal social ne venait-il pas des vices du gouvernement? Morte la bête, mort le venin. En supprimant la cause de la misère, on supprimait la misère elle-même. Désormais l'homme, maître de la nature, allait s'acheminer vers un état de croissante perfection. Un jour peut-être il vaincrait la mort elle-

1. H. Richelot, *Histoire de la Réforme commerciale en Angleterre* (2 vol., Paris, Capelle, 1853), t. I, p. 7.

même[1]. Dès aujourd'hui il allait organiser la société conformément à la Raison, c'est-à-dire en y faisant régner l'égalité, en proclamant le droit naturel et inviolable de tous les hommes à la vie, à l'assistance, au travail et au confort de l'existence. L'inégalité n'allait plus être que le mauvais souvenir d'institutions politiques abolies et qui l'avaient créé de toutes pièces.

Telles étaient les idées qu'avaient répandues avec un prodigieux succès, Th. Paine[2] en Angleterre et aux États-Unis, Condorcet en France, et qui, par l'intermédiaire de William Godwin[3], allaient susciter le livre de Malthus. W. Godwin, en effet, dès 1793, avait établi ses conclusions communistes sur les principes fondamentaux de l'anarchisme. L'individu est essentiellement un être de raison; son intelligence est seulement endormie tant qu'il est soumis à un autre individu. Il faut lui enseigner à devenir lui-même, à s'affranchir de toute autorité, à comprendre la portée de ses principes et de ses actes. La Raison lui révélera alors ses prescriptions universelles et immuables et la

1. Voir notamment : Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 10e époque : Des progrès futurs de l'esprit humain. « Nous devons croire que cette durée moyenne de la vie humaine doit croître sans cesse, si des révolutions physiques ne s'y opposent pas; mais nous ignorons quel est le terme qu'elle ne doit jamais dépasser; nous ignorons même si les lois générales de la nature en ont déterminé un, au delà duquel elle ne puisse s'étendre. » (3e édit., Paris, Brissot-Thivars, 1823, p. 303.)

2. Sur Thomas Paine, se reporter à la série d'articles publiés par M. P. Desjardins, dans la *Revue Bleue* en 1901.

3. On trouvera une bibliographie abondante sur Godwin dans le tome II de *l'Histoire des Systèmes économiques et socialistes* de M. H. Denis (Les fondateurs, p. 548). Je me borne à signaler comme ouvrages directement accessibles aux lecteurs français : E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, t. II, L'Évolution de la doctrine utilitaire (Alcan, 1901), ch. II; A. Menger, *Le Droit au produit intégral du travail* (trad. franç. de A. Bonnet, Giard et Brière, 1900); P. Eltzbacher, *L'Anarchisme* (trad. franç., Giard et Brière, 1902).

Justice éternelle, antérieure aux lois promulguées. L'inégalité est irrationnelle, car à l'origine il n'y a pas entre les hommes de grandes inégalités physiques et, malgré les vices de la société, « une grande et substantielle égalité demeure[1] » : nous sommes tous capables de saisir une même règle inaltérable de justice, nous avons les mêmes sens, la même faculté, d'éprouver du plaisir et de la peine. « Les richesses du monde sont un capital commun, auquel tout homme a le droit, aussi valable qu'un autre, de puiser, dans la mesure de ses besoins[2] ». La distribution des biens devra donc être réglée par la Raison et la Justice : tout individu a le droit d'avoir de quoi vivre agréablement. La société nouvelle naîtra d'ailleurs sans violence : elle sera l'effet de l'épanouissement en chacun de nous de la Raison. Une ère de progrès indéfini s'ouvrira pour elle.

A ces rêveries séduisantes, Malthus et Ricardo font deux réponses. Pour progresser, dit Malthus, il faut vivre et, pour vivre, il faut manger. Or ce dont nous avons besoin ne nous est pas fourni gratuitement et sans limite aucune par la nature. La question n'est pas de savoir si nous avons *le droit* de manger et d'être riche; la question est : y a-t-il *de quoi* manger, *de quoi* vivre? En quelle mesure et à quelles conditions la nature nous permet-elle de vivre? Cette question doit être posée préalablement à toute réforme. Malthus y répond par sa théorie de la population.

L'inégalité, dit d'autre part Ricardo, n'est pas un phénomène artificiel. Elle est le résultat fatal de la vie en société, elle apparaît dès qu'il y a société et elle ne saurait disparaître qu'en entraînant avec elle la

1. Godwin, *Enquiry concerning Political Justice and its influence on Morals and Happiness* (3e édit., Londres, 1798, 2 vol.), l. II, ch. III, t. I, p. 143.

2. « The good things of the world are a common stock, upon which one man has as valid a title as another to draw for what he wants. » (Godwin, *op. cit.*, t. II, p. 423.)

société. Il est donc absurde et vain de chercher à la supprimer ou de tabler sur sa disparition. On peut la restreindre en une certaine mesure, mais il faut pour cela connaître ses causes. Elles sont mises en lumière par la théorie de la rente foncière.

Avant Malthus, et si l'on fait abstraction des précurseurs qu'il est aisé de retrouver aux idées maîtresses des grandes doctrines, l'accroissement de population est considéré d'un commun accord comme le signe incontestable de la condition prospère d'un État, et les mercantilistes ont vu en lui, comme en l'augmentation du stock métallique, une des assises fondamentales de la richesse des nations.

En 1798, Malthus, alors desservant d'une petite cure voisine d'Albury, émet un avis contraire dans un court essai anonyme sur le principe de population [1]. Il y fait œuvre de polémiste plutôt que de savant. Les idées de Godwin ont trouvé l'accueil le plus favorable chez le père de Malthus, esprit quelque peu excentrique. Malthus, leur opposant le fruit de ses lectures et de ses réflexions, montre combien il est chimérique de demander une amélioration du sort des classes pauvres à une réforme du gouvernement. La misère vient d'un excès de population relativement aux moyens de subsistance. Cet excès ne peut être corrigé que par les fléaux qui déciment une population surabondante : la misère, le vice et les maladies. Aller contre cette nécessité inéluctable, c'est condamner à une exclusion violente et douloureuse ceux qu'on appelle imprudemment au banquet de la vie, sans que la nature y ait mis pour eux de couvert. Il convient donc de s'abstenir de ces projets utopiques qui exaspèrent

1. [Malthus]. *An Essay on the principle of population, as it affects the future improvement of society, with remarks on the speculations of M. Godwin, M. Condorcet and other writers.* (London, Johnson, 1798). Sur la bibliographie relative à Malthus, consulter l'ouvrage précité de M. H. Denis, t. II, Les fondateurs, p. 549 et suiv.

les classes pauvres sans les soulager, et de chercher le remède là où gît véritablement la cause du mal.

Sous cette forme crue, l'idée fit scandale. Plus encore que les critiques, le succès rencontré par Malthus auprès de certains esprits mal pondérés qui prenaient texte de son livre pour prêcher l'immoralité, la castration ou l'asphyxie des nouveaux-nés, l'amena à remettre sur le chantier son ouvrage. Il voyagea dans toute l'Europe, accumula les observations et en 1803 paraissait, sous une forme nouvelle et avec le nom de l'auteur, l'*Essai sur le principe de population.* En quelques pages, Malthus y exposait son idée générale. Vingt-quatre chapitres résumaient ses observations et la confirmation qu'il croyait avoir trouvée de son idée première, dans l'examen des nations et peuplades d'Europe, d'Amérique et d'Afrique. Il terminait en confrontant les systèmes des réformateurs avec le principe par lui dégagé, et en montrant ses applications possibles à l'organisation de l'assistance publique et privée.

Il faut, pour comprendre le principe de Malthus, nous dégager de nos préoccupations de Français du xx[e] siècle habitués à gémir sur l'insuffisant accroissement de la natalité. Nous verrons que ce fait ne présente rien d'inconciliable avec le jeu naturel du principe de population.

Si donc nous considérons les races et les sociétés humaines en général, nous constatons que tous les êtres vivants ont tendance à accroître leur espèce plus que ne le comporte la quantité de nourriture dont ils disposent. La population, si aucun obstacle ne l'arrête, peut croître avec une rapidité dont la progression géométrique : 1, 2, 4, 8, 16, etc., nous donne une idée. Ainsi en est-il, dit Malthus, dans les pays où l'instinct de reproduction rencontre le minimum d'obstacles, par exemple dans les États du Nord de l'Amérique. On y voit la population doubler en vingt-cinq ans, ainsi que l'a déjà remarqué A. Smith.

Les subsistances ne sont pas susceptibles de suivre la même progression. La loi du rendement décroissant y fait obstacle. En supposant réunies les conditions les plus favorables, en écartant même la loi du rendement décroissant, on peut tout au plus admettre une progression arithmétique : 1, 2, 3, 4, 5, etc. Faisons abstraction des régions stériles du globe où cet accroissement continu est inconcevable. Le rapprochement des deux progressions :

1,	2,	4,	8,	16,	32,	64,	128,	256, etc.
1,	2,	3,	4,	5,	6,	7,	8,	9, etc.

montre avec évidence l'impossibilité qu'il y a à ce que la force virtuelle de reproduction de l'espèce humaine s'exerce sans entrave. Il faut donc d'une inéluctable nécessité que le chiffre de la population soit constamment ramené au niveau de la quantité des subsistances. Comment s'opère cette réduction?

Dans le règne végétal et animal, la destruction des êtres qui sont en excès, est brutale. Seuls les mieux doués, les plus robustes survivent. Les autres meurent. Dans les sociétés humaines, cette élimination existe aussi; c'est l'*obstacle positif* (positive check) à l'accroissement excessif de la population. Ce sont les maladies, les épidémies, les famines, les guerres, les vices de tous genres, la misère ou le malheur (misery), c'est-à-dire les occupations malsaines, les travaux rudes ou excessifs, les privations, l'extrême pauvreté, la mauvaise alimentation, l'insalubrité que doivent subir les couches inférieures d'une population surabondante. Mais l'homme est capable de prévoir et de comprendre. Il peut donc éviter cette destruction en ne lui donnant pas lieu de s'exercer, en ayant recours aux *obstacles préventifs* (préventive check) à la multiplication de son espèce : soit le vice, la *contrainte prudente* (prudential restraint), énergiquement condamnée par Malthus en dépit d'absurdes légendes, soit la *contrainte morale* (moral restraint), supposant l'ob-

servation rigoureuse de la chasteté et qui consiste à ne pas se marier, si l'on n'a pas de quoi faire subsister sa famille.

Telle est, très brièvement résumée, la théorie de Malthus, théorie qui semble contredite par la réalité des faits dans certaines sociétés contemporaines et notamment en France. Je crois que rien n'est plus indifférent à la valeur scientifique de cette forme de l'individualisme et les critiques adressées de ce chef à Malthus me paraissent attester la plus complète méprise quant à ses intentions, quant à la portée de son œuvre et quant à la notion même de loi naturelle[1].

Malthus n'a jamais prétendu — et pour cause — décrire l'état démographique de la France au début du XXe siècle. Considérant l'Économie politique comme une science, il doit nécessairement s'appliquer à dégager des lois générales, dont il importe peu qu'une circonstance particulière puisse en un temps et dans un lieu donnés paralyser l'action. Que la loi de population ait cette portée générale, il n'est pas possible de le contester. Les grandes émigrations, les guerres d'extermination, les épidémies, les famines des sociétés primitives ne sont pas autre chose que son illustration incomprise. Il est d'autre part vraisemblable qu'on la verrait s'appliquer avec toute sa force dans une société communiste, telle que l'imaginait Godwin, et où chacun venant puiser à la masse suivant ses besoins serait déchargé du soin de la prévoyance.

Pourquoi cette loi dont Malthus lui-même dit qu'elle n'est qu'une tendance subordonnée à cette condition que la population ne soit arrêtée par aucun obstacle, ne s'applique-t-elle pas à la société contemporaine? Précisément parce qu'un obstacle s'y oppose : je veux dire la passion envahissante et exclusive du bien-être

1. Voir sur ce point les observations judicieuses de Maurice Block : *Les progrès de la Science économique depuis A. Smith* (2 vol., Guillaumin, 2e édit., 1897), ch. XXI, notamment, p. 653 et suiv.

et la contrainte prudente ou morale dont elle entraîne la généralisation dans la classe bourgeoise, classe aux limites incertaines et qui englobe un certain nombre de travailleurs manuels, passion qui sera pour beaucoup, comme nous le verrons, dans l'affaiblissement progressif des classes dites dirigeantes au XIX[e] siècle.

Est-ce à dire que cet obstacle soit assez puissant pour retirer toute espèce de portée présente ou future à la théorie de Malthus? Bien hardi qui l'affirmerait. A côté de la classe bourgeoise existent en effet des classes pauvres, classes de « prolétaires », dont le nom est par lui-même significatif et dont les statistiques attestent en effet la prolificité plus grande et qui, à côté de sujets robustes et sains, donnent trop souvent le jour à de pauvres êtres dégénérés et tarés qui, s'ils ne meurent prématurément, pèseront comme un poids mort dans l'économie nationale et viendront grossir les rangs des révolutionnaires ou de ce que les socialistes appellent « l'armée de réserve » des travailleurs sans emploi. Or — et ici encore Malthus en fait lui-même la remarque — il faut bien entendre qu'en parlant des moyens de subsister qu'ont les individus composant une société, on entend désigner ceux qu'ils peuvent se procurer par l'échange, c'est-à-dire dans la mesure où ils sont détenteurs de moyens d'acquisition [1]. Mais la répartition de ces moyens d'acquisition

1. « Par un accroissement des moyens de subsistance, dit Malthus (*Principe de population*, l. II, ch. XIII, édit. Guillaumin, p. 315, note), il faut toujours entendre un accroissement que la masse de la population est en état de se procurer; car, sans cela, il ne pourrait être d'aucun effet pour encourager l'accroissement de la population. » La diffusion des moyens d'acquisition est aussi la condition de l'accroissement de la production elle-même. Malthus est si convaincu que cet accroissement de production est subordonné à une demande effective, c'est-à-dire capable de payer au producteur un prix rémunérateur, qu'il croit nécessaire une catégorie de *consommateurs improductifs*, dont la seule fonction est de maintenir à son niveau ce prix rémunérateur, et cette demande sans lesquels les plus

s'opère conformément à certaines lois dont Ricardo étudiera les plus importantes et qui échappent à notre volonté. Il ne dépend de personne d'empêcher que l'excès de population avilisse le salaire et rende douloureuse la condition des couches sociales où cet excès vient à naître.

D'autre part, Malthus a donné occasion de se produire à des critiques sans valeur, en formulant sa pensée avec une précision mathématique qui fait illusion. Au lieu de venir se buter à ses deux progressions qui n'ont d'autre portée que celle d'un exemple hypothétique, destiné à frapper l'esprit, il faut se convaincre que les chiffres qu'il imagine n'ont par eux-mêmes aucune importance et que le raisonnement est le même si, au lieu de doubler en vingt-cinq ans, la population ne double qu'en cent ans, à condition que son accroissement demeure, en tant que tendance potentielle, supérieur à celui des subsistances. Or l'émigration, qu'on présente comme remède à un mal dont on reconnaît donc implicitement la réalité, n'a qu'une efficacité temporaire et limitée. On objecte encore qu'un grain de blé se multiplie plus vite que l'homme, ce qui est vrai à condition qu'il reste disponible une partie de sol non cultivé où il pourra germer. Il n'en faut pas davantage pour que la loi de population subsiste comme un des éléments par lesquels le milieu extérieur conditionne l'amélioration du sort des classes pauvres.

Et c'est bien dans cette idée de dépendance vis-à-vis du milieu extérieur que se résume, à mon sens, l'essentiel de la pensée de Malthus. C'est cette idée généralement admise en ce qui touche les phénomènes naturels qu'il veut faire pénétrer avec ses conséquences dans le domaine des phénomènes économiques. Nous

grands pouvoirs de production sont inutiles. (Cf. sur ce point J.-B. Say, *Correspondance avec Malthus*, édit. Guillaumin, *Œuvres diverses*, p. 439 et suiv.)

ne contestons pas, par exemple, que la gravitation et l'attraction conditionnent notre faculté de nous mouvoir. Bien qu'attirés vers le sol, nous arrivons sans doute, par une éducation spéciale, à conserver la position verticale; mais nous savons par expérience que notre équilibre est instable, à la merci d'un heurt ou d'une défaillance. Nous savons aussi que nous ne pouvons par nos propres moyens nous élever dans les airs. Cependant nous n'aurons pas l'idée absurde de protester que nos droits naturels sont atteints ni de proclamer que nous avons le droit de voler comme les oiseaux. Nous chercherons simplement le moyen scientifique de vaincre la pression atmosphérique, après en avoir étudié la nature. Nous appliquerons en un mot la formule de Bacon : « Naturae non imperatur nisi parendo », on ne commande à la nature qu'en lui obéissant. Nous devons faire de même en matière sociale et c'est ce principe que Malthus tout le premier cherche à appliquer.

Une fois bien établi que la misère a ses causes profondes dans la nature des choses, que la responsabilité n'en incombe, en principe tout au moins, ni aux gouvernements ni aux classes possédantes, il reste en effet à déterminer comment nous pourrons accomplir l'impérieux devoir moral d'y remédier dans la mesure du possible. Malthus n'est pas moins préoccupé que les réformateurs d'améliorer le sort des classes pauvres. C'est la manière seule qui diffère[1].

Tout d'abord, il convient de renoncer de façon absolue et définitive à parler de droits en matière d'assistance, car cette matière ne comporte pas de liens juridiques. On parle d'un droit à la vie : « Avant toutes les lois sociales, dit Raynal, l'homme avait le droit de subsister ». Sans doute, répond Malthus; de même que

1. Il me parait indispensable, pour bien comprendre la critique des « droits naturels », faite du point de vue individualiste, de se reporter au texte même de Malthus, et notamment aux livres III, IV et V du *Principe de population*.

l'homme a le droit de vivre 1000 ans, ce qui ne l'empêche pas de mourir. Il ne s'agit pas là de droit, mais de puissance. Vivre, c'est être nourri. Or la terre n'a pas une faculté productive illimitée. Donc on ne peut nourrir tout ce qui naît et le droit d'être nourri ne peut appartenir à tous. La proposition de Raynal, si souvent rééditée après lui, est une simple absurdité. En réalité le droit à la vie, c'est-à-dire la possibilité de vivre, est conditionnée pour nous par la vie en société. Il ne faut pas que la revendication de ce prétendu droit mette en péril l'organisation sociale, à laquelle il doit un semblant d'existence. On proclame le droit à l'assistance, c'est-à-dire le droit d'être nourri lorsque le travail personnel ne peut en procurer les moyens. On suppose implicitement que la misère vient de la forme du gouvernement ou de l'inégalité des richesses, ce qui est faux. Il n'est pas en la puissance des gouvernements ni des riches de fournir à tous les pauvres qui naissent de l'occupation et du pain : ils n'ont donc, par la nature même des choses, nul droit à en demander. Il n'y a dans ce prétendu droit qu'un thème facile de déclamations pour les démagogues qui attisent par lui les haines de classes, qui persuadent les pauvres qu'ils sont lésés, les dégagent du devoir d'être reconnaissants et qui détournent les riches de l'assistance volontaire. Sans doute on peut rendre la bienfaisance obligatoire, mais la distribution aveugle des secours qui en est la conséquence ne peut qu'empirer la situation. Il faut que les secours soient distribués avec discernement. Il faut pouvoir choisir entre les individus qui en réclament l'attribution. Rien n'est plus funeste que l'aumône faite aveuglément, sous la seule impulsion d'une sensibilité irréfléchie, dont Mandeville a montré l'égoïsme et les dangers. Et Malthus donne à ce sujet les conseils les plus judicieux, rappelant que la bonté, consolation et charme de la vie, la plus belle et la plus nécessaire des vertus, exige de ceux qui la pratiquent non pas un simple attendrissement sentimental,

mais un effort constant et une « direction donnée à notre charité ».

Le droit au travail n'a pas plus de réalité que les précédents. Il est bon et humain pour un gouvernement de faire travailler si sa richesse le lui permet, si ses débouchés se multiplient. Mais il ne dépend pas de lui que sa richesse soit croissante, stationnaire ou décroissante. L'augmentation de la richesse nationale et du fonds des salaires n'est pas son œuvre à lui seul, mais le résultat des activités individuelles. Le droit au travail équivaut à cette proposition absurde : « un territoire limité peut nourrir une population illimitée ». Enfin le droit à un minimum de salaire implique la méconnaissance de ce fait que le prix du travail est en corrélation lui aussi avec l'état de la richesse nationale. Confier à la loi le soin de le faire artificiellement hausser, c'est imiter la conduite d'un enfant qui, pour rétablir le beau temps, ferait monter le mercure dans un baromètre par quelque pression mécanique et s'étonnerait ensuite de voir le mauvais temps continuer.

Que faut-il donc faire? Il faut d'abord pratiquer une charité intelligente, celle qui s'enquiert des causes réelles du mal qu'elle soulage, qui, sans ménager ses secours dans les cas désespérés, les accompagne chaque fois qu'elle le croit utile de conseils et travaille à sortir le pauvre de sa condition misérable, celle qui n'est ni collective ni sociale mais individuelle au sens profond du mot et qui met en contact deux êtres pensants. Il faut que, par tous les moyens, conversations, écrits, instruction sous toutes les formes, la vérité économique soit répandue dans les masses, que peu à peu chacun comprenne les causes vraies du mal social, qu'il se soumette à ce que nul ne peut empêcher et qu'il veuille y adapter sa conduite. Il faut que les riches qui donnent et les pauvres qui reçoivent soient de plus en plus amenés à *comprendre* et à *vouloir*. Quant à l'État, son rôle en cette matière est négatif, l'assistance intelligente n'est pas de son ressort. Sa seule

ressource est de rendre l'assistance obligatoire : le remède est pire que le mal.

De telles conclusions heurtaient trop profondément la tendance socialiste dans ses éléments constitutifs les plus essentiels pour rester sans réponse. Dès 1820, Godwin publiait des *Recherches sur la population et sur la faculté d'accroissement de l'espèce humaine contenant une réfutation des doctrines de M. Malthus sur cette matière*[1]. Il y maintenait sa proposition que l'inégalité est le fait de la société et non de la nature. Il opposait au principe de population des objections qui ont été souvent formulées depuis, montrant que la prolificité est inversement proportionnelle à la perfection de la race, émettant l'hypothèse d'une alimentation chimique qui réduirait à néant la question des subsistances. Confiant dans la Raison humaine, il repoussait comme chimérique le danger d'une population surabondante et alléguait l'exemple des couvents, pour montrer que la chasteté peut être pratiquée sans défaillance par une collectivité. Par des recherches statistiques, il prétendait infirmer les conclusions de Malthus. Mais l'intérêt de son œuvre est ailleurs : elle est dans la protestation instinctive et violente qu'elle traduit contre les faits qu'invoque Malthus. Elle est essentiellement socialiste par le refus d'accepter le fait qui contrarie l'aspiration sentimentale. Les temps sont venus où vont se heurter l'effort vers la constatation scientifique et la révolte passionnée contre les réalités douloureuses. Cette première rencontre est saisissante par l'opposition de points de vue qu'elle révèle, par le conflit qui s'élève entre l'intelligence qui voit et le cœur qui refuse de voir. Godwin critique avec une ironie amère et parfois éloquente certaines propositions de Malthus[2] et il se fait l'avocat de « ces malheureux qui, dans la grande loterie de la vie humaine, n'ont tiré qu'un billet per-

1. Traduct. Constancio (2 vol., Paris, Aillaud, 1821).
2. Cf. notamment, l. VI, ch. IV, V et VI.

dant ». Il montre les pauvres sans aucun droit à recevoir des secours, tandis que les riches ont le droit de faire ce qu'ils veulent de leur bien, peuvent se donner comme les bienfaiteurs de l'État par leur dissipation, fermer les oreilles aux malédictions secrètes mais ardentes du public et à cette voix qui leur dit : « Riche, réjouis-toi de ta richesse, que ton cœur se livre au plaisir de posséder tant de biens.... Mais n'oublie pas que Dieu te jugera pour tout ce que tu auras fait [1]. » Il commente « l'homélie de M. Malthus sur le mariage », lorsqu'il vient dire au pauvre, entouré d'une famille qui meurt de faim : « Nous vous abandonnons à la nature pour qu'elle vous punisse du crime d'être indigent. On doit vous apprendre (*vous apprendre!* quel mot adressé à un malheureux dont les yeux sont glacés par la faim et dont les lèvres sont desséchées faute d'humidité!) on doit vous apprendre, dis-je, que les lois de la nature, qui sont également les lois de Dieu, vous ont condamné, vous et votre famille, à souffrir la peine de l'immoralité de votre désobéissance [2]. » Il revendique le droit, sinon juridique, au moins moral, à l'assistance, et le devoir corrélatif des riches, bien qu'ils ne puissent être livrés à la juridiction d'un tribunal pour l'avoir violé, et il attribue à Malthus le triste honneur d'être le premier qui se soit approché du pauvre et, le voyant prêt à mourir de froid et de faim, lui ait dit avec une insultante raillerie : « Tu n'as que ce que tu mérites ».

Certes Malthus qui paraît bien avoir été le meilleur et le plus charitable des hommes [3], put s'étonner d'être aussi mal compris. Mais la critique de Godwin, si véhémente et si fausse, est à retenir : le malentendu qu'elle atteste n'a jamais été plus vivant qu'aujourd'hui.

1. Godwin, *op. cit.*, trad. franç., t. II, p. 380.
2. Godwin, *op. cit.*, trad. franç., t. II, p. 403.
3. M. H. Denis (*Op. cit.*, t. II, p. 49) cite ce jugement de Mackintosh : « J'ai connu quelque peu Adam Smith, Ricardo bien, Malthus intimement. Ce n'est pas peu de chose de pouvoir dire d'une science que ses trois grands maîtres comptaient parmi les trois meilleurs des hommes que j'aie jamais connus. »

III

Ricardo fut conduit à la théorie de la rente par sa théorie de la valeur [1]. Il n'est pas exagéré de dire que c'est la principale utilité de cette dernière. Elle est en effet si confuse et imprécise que l'auteur lui-même avoue à toute occasion qu'il en est mal satisfait et la retouche jusqu'à son dernier jour [2]. L'idée la plus nette qu'on en puisse donner me paraît être la suivante. L'utilité est la condition mais non pas la mesure de la valeur d'échange. Si nous excluons les choses rares qu'on ne peut multiplier à volonté, nous dirons

1. Sur les antécédents historiques de la loi de la rente, consulter Edwin Cannan, *A history of the Theories of Production and Distribution in English political Economy from 1776 to 1848* (2e édit., 1900). Il me paraît y avoir lieu de distinguer trois phases dans cette histoire : en 1777, James Anderson donne une théorie à peu près complète de la rente, en l'expliquant par les degrés divers de fécondité du sol, mais sans faire intervenir la loi du rendement décroissant qu'il nie même formellement. En 1814-1815, Malthus et Ed. West sont amenés par l'observation des faits à formuler cette dernière loi. Enfin, en 1815, Malthus (*Recherches sur la nature et les progrès de la rente*...) formule une explication d'ensemble dans laquelle interviennent simultanément l'idée physiocratique que la terre, par l'effet de la bonté divine, est susceptible de donner un produit supérieur aux dépenses de culture, l'idée de Smith que les céréales sont l'objet d'une demande qui ne peut jamais diminuer, enfin l'idée de Ricardo qui fonde la rente uniquement sur le rendement décroissant joint à l'inégale fertilité des terres. La persistance de l'idée physiocratique suffit à justifier l'optimisme de Malthus et le souci qu'il prend des intérêts des propriétaires fonciers.

2. « Je ne suis pas satisfait, écrit-il à Mac Culloch le 18 décembre 1819, de l'exposition que j'ai donnée des principes qui règlent la valeur. » Le 13 juin 1820, il écrit encore : « Il faut confesser que ce sujet de la valeur est hérissé de difficultés. Je serais très heureux si vous réussissiez à les dissiper et à établir pour nous une mesure de la valeur qui échappe aux objections qui ont été dirigées contre toutes celles proposées jusqu'ici. »

avec A. Smith que la valeur naturelle et primitive des marchandises est déterminée et mesurée par la quantité de travail qu'exige leur production, le travail pouvant être direct ou indirect, c'est-à-dire englobant le capital, forme plus parfaite et plus puissante du travail [1]. A côté de ce prix idéal et abstrait existe le prix concret des choses, le prix de marché qui, sous un régime de pleine concurrence, tend à se rapprocher du coût de production, c'est-à-dire de la valeur naturelle. D'autre part, sous l'action de la concurrence, les coûts de production ont tendance à s'égaliser progressivement chez tous les producteurs de richesses identiques et aussi à s'abaisser par l'effet des inventions et des progrès. Une seule catégorie de produits, la plus indispensable, fait exception : ce sont les subsistances. Ici, plus de nivellement des profits par la réduction des prix au coût de production, plus d'égalisation des coûts de production. Comment concilier ce phénomène avec le principe que le travail mesure la valeur d'échange, puisque, pour le produit le plus nécessaire, le prix semble se fixer sans aucune considération pour le travail dépensé et que la valeur des subsistances semble varier, abstraction faite de la quantité de travail nécessaire pour les produire? Ainsi se pose le problème de la rente pour Ricardo [2].

1. « L'emploi des machines et des capitaux fixes modifie considérablement le principe qui veut que la quantité de travail consacrée à la production des marchandises détermine leur valeur relative. » (*Principes de l'Économie politique et de l'Impôt*, ch. I, sect, 4.) « M. Malthus semble penser qu'il est dans ma doctrine que le coût et la valeur d'une chose sont identiques. C'est exact, s'il entend par coût « coût de production », en y comprenant les profits. Dans le passage en question, c'est ce qu'il ne fait pas, et, par conséquent, il ne m'a pas exactement compris. » (Ch. I, sect. 6, note *ad finem*, 3e édit. anglaise.)

2. Abondante bibliographie dans l'ouvrage précité de M. H. Denis, p. 549 suiv. Les œuvres de Ricardo, rééditées dans la *Collection des Grands Économistes*, sont inexactement traduites, et il y manque nombre des compléments ou rectifi-

Si l'on analyse le mot anglais « rent », que nous traduisons par « fermage », en y comprenant tout ce que le fermier paie annuellement au propriétaire, on découvre dans ce total deux éléments distincts. Supposons en effet deux fermes contiguës, ayant même étendue, même fertilité et même éloignement du marché. L'une est pourvue de tous les bâtiments et instruments utiles à l'agriculture. Elle est bien entretenue, bien fumée et bien close. L'autre n'a rien de tout cela. Chacune d'elles donnera au propriétaire une rémunération, un fermage différent. La première par exemple 20 000 fr., la seconde 5 000 fr. Que représentent ces 5 000 fr., puisque aucun capital n'a été investi dans la seconde ferme, puisqu'elle peut être un simple terrain nu et vierge? Ils représentent la rente, c'est-à-dire « cette portion du produit de la terre que l'on paie au propriétaire pour avoir le droit d'exploiter les facultés productives et impérissables du sol [1] ».

Il est aisé de retracer l'histoire de ce revenu. Les hommes, à l'origine des sociétés, s'établissent dans une contrée riche et fertile. Ils cultivent une petite étendue de terre, aux endroits les plus propices. Des terres fertiles restent à la disposition de ceux qui veulent les exploiter. Il n'y a pas lieu de percevoir de « rentes »; mais la petite société s'étend, la population s'accroît, on est obligé de produire dans des conditions moins favorables : tantôt on s'attaque à une terre moins fertile, ou plus éloignée du marché, tantôt on incorpore à une même terre une somme additionnelle de capitaux

cations apportés par Ricardo à l'exposé de ses idées. Il est donc indispensable de se reporter au texte anglais, soit à l'édition des *Principles of Political Economy and Taxation* que M. E.-C.-K. Gonner a fait précéder d'une importante introduction (Londres, 1895), soit à la reproduction comparée des six premiers chapitres du même ouvrage, dans l'édition de 1817 et celle de 1821 publiée en 1895 à New-York (*The first six chapters of the principles of Political Economy and Taxation*. Macmillan, édit.).

1. Ricardo, *Principes de l'Économie politique*..., ch. II.

qui donnent un rendement moins que proportionnel, ce qui est le cas des sociétés avancées où toutes les terres sont mises en culture. De ces trois chefs, inégale fertilité, inégal éloignement du marché, inégalité de rendement des capitaux successivement incorporés dans une même terre, la rente apparaît. Un seul exemple suffit à le montrer.

Supposons trois terrains de fertilité décroissante : I, II et III, sur lesquels a été fait un égal emploi de capital et de travail. Le terrain I peut donner 100 quarters de blé, le second 90, le troisième 80. Dès que l'accroissement de la population oblige à mettre en culture le terrain II, la rente apparaît pour le terrain I. En effet le taux maximum du profit offert à ceux qui cherchent à employer leur travail ou leur capital est de 90. Les propriétaires du terrain I abaissent à 90 les profits de leurs tenanciers, en exigeant d'eux 10 quarters, car il ne saurait y avoir sous un régime de concurrence deux taux de profits pour les capitaux, tous se portant vers l'emploi qui donne des profits plus considérables. Si les propriétaires négligeaient de faire ce prélèvement, la concurrence des tenanciers les y conduirait nécessairement. Et les tenanciers ne peuvent refuser de le consentir, puisque, faute de cultiver le terrain I, ils ne trouveront à s'employer que sur les terrains II qui donnent un rendement de 90. Si le propriétaire du terrain I cultive lui-même, il continue à toucher 100, mais ce produit se décompose en 90 (qui est le profit) + 10 (qui est la rente et que ne touche pas le propriétaire exploitant le terrain II).

Par le même raisonnement, on comprend que, lorsque les terrains III sont mis en culture, le profit s'abaisse à 80, et une rente apparaît de 20 pour le terrain I, de 10 pour le terrain II.

Comment va être déterminé le prix du blé de ces différentes provenances? Il est évident que son prix sera uniforme, les consommateurs étant indifférents aux conditions de production de deux richesses iden-

tiques. Mais, puisque, par hypothèse, la mise en culture des terrains III est nécessaire, c'est que le besoin de blé est assez intense pour assurer un prix rémunérateur à cette production moins favorisée. Il faut donc que les 80 quarters du terrain III reconstituent le capital et son profit qui primitivement étaient reconstitués par la vente des 100 quarters du terrain I. Le prix uniforme est donc celui qui rémunère la production sur les terrains de la dernière catégorie mise en en culture. C'est la quantité de travail employée sur eux qui détermine la valeur du blé. Le coût de production qui importe ici c'est celui, non pas des meilleures terres, mais des exploitations les plus difficiles. Les propriétaires favorisés ne peuvent pas ne pas toucher une rente; les nouveaux producteurs des terrains III ne leur font pas réellement concurrence, puisque la limite minima du prix est précisément supérieure du montant de la rente au coût de production sur les terrains I et II. Les produits des terres III sont nécessaires à la consommation; c'est pour cette raison qu'une rente est perçue en I et II. La rente est donc l'effet et non la cause du renchérissement du blé. Ce qui hausse le prix, c'est l'excédent de travail consacré aux cultures inférieures et non la rente des propriétaires. Si ces derniers abandonnaient entièrement ce revenu, les fermiers en profiteraient et vivraient en seigneurs, mais la quantité de travail nécessaire à la production des subsistances et par conséquent leur prix resteraient les mêmes.

Par cette théorie de la rente, l'individualisme classique prend son caractère définitif de doctrine basée sur des constatations de fait et dégagée de l'optimisme *a priori* que lui ont conservé les Physiocrates, A. Smith et même Malthus, en voyant dans la rente un effet de la libéralité de la nature et de la bonté divine. La rente s'accroît bien avec la richesse nationale, c'est-à-dire avec l'augmentation d'une population pourvue de moyens d'acquisition, mais elle atteste seulement

l'avarice de la nature, la difficulté croissante qu'éprouve l'individu à extraire du milieu extérieur sa subsistance. Loin d'être une source de richesse supérieure aux autres et indéfiniment productrice, la terre ne livre son produit que contre un effort incessamment croissant. La rente qu'elle fournit aux propriétaires est un lourd tribut prélevé sur la richesse nationale, pour un service que l'air, l'eau et les machines rendent sans rétribution. Loin de souhaiter sa généralisation et son extension, il faut y voir un mal nécessaire que les lois positives doivent restreindre sans pouvoir le supprimer. La rente suit nécessairement en effet le progrès de la richesse nationale; elle s'accroît avec le capital national qui, augmentant le fond des salaires et le chiffre de la population, rend plus intense la demande de subsistances. Elle diminue lorsque la richesse nationale décroît, par l'abandon des terres les moins fertiles ou le retrait des capitaux les moins productifs. Deux ressources nous restent seules pour restreindre le prélèvement des propriétaires fonciers : améliorer la culture, et ce sont ses progrès qui expliquent la baisse actuelle du prix du blé et de la rente ; — ouvrir les frontières nationales aux subsistances étrangères qui vont restreindre ou peut-être supprimer par la concurrence des pays neufs le monopole des propriétaires fonciers nationaux. Ces ressources ne peuvent avoir d'ailleurs qu'un effet temporaire; le jour où la population se sera proportionnée à l'augmentation de richesse née des inventions ou des progrès, le jour où les pays neufs verront leurs terres produire une rente, les propriétaires fonciers retrouveront leur situation privilégiée. C'est à eux en dernière analyse que bénéficie le progrès de la richesse humaine.

IV

Il semble qu'en s'écartant de l'optimisme, le libéralisme économique ait perdu sa logique interne. Comment des conclusions d'art social favorables à la liberté peuvent-elles se dégager de deux systèmes qui voient le cours naturel des choses conduire à un état si contraire aux aspirations de notre Raison ?

C'est tout d'abord que les phénomènes décrits par Malthus et Ricardo et les dures nécessités que fait peser sur nous le milieu extérieur, ne relèvent que pour une part très restreinte de notre volonté, de même que les maladies ou la mort. Faire appel à l'État pour paralyser ces lois de la nature est une entreprise téméraire et irréfléchie. La réflexion montre en effet que, seule, la règle du laisser-faire et du laisser-passer peut nous adapter à leur empire : le laisser-faire, puisque, d'après Malthus, c'est en chacun de nous que réside la seule contre-force réellement agissante et que notre éducation doit se faire au moyen des sanctions que la liberté seule peut appliquer à chacune de nos erreurs ; le laisser-passer, puisque, d'après Ricardo, il y a lieu surtout de veiller à ne pas améliorer encore, par des restrictions légales à la libre concurrence et au libre échange, la situation inévitablement privilégiée des propriétaires fonciers. Il nous faut donc comprendre ces lois extérieures, nous y adapter, les corriger par les moyens dont nous disposons et que nous révèlent seules l'éducation et la responsabilité.

C'est, en second lieu, que rien dans les théories de Malthus ni de Ricardo ne porte atteinte à la constatation essentielle de l'individualisme, c'est-à-dire à l'harmonie des intérêts. Moins évidente que chez leurs devanciers, cette harmonie chez eux n'est pas moins réelle. Si Malthus, en effet, a pu sans difficulté parler après A. Smith « de la liaison intime et nécessaire qui

existe entre les intérêts des propriétaires fonciers et ceux de l'État », Ricardo arrive par un détour à la même conclusion. Au premier abord, il semble, et il l'a dit en propres termes en 1815, que l'intérêt du propriétaire foncier est toujours opposé à celui de toutes les autres classes de la collectivité, puisqu'il bénéficie de tout ce qui diminue la quantité des subsistances nationales, tandis que les industriels [1] et les consommateurs ont intérêt à ce qui améliore la production de ces subsistances et abaisse leur prix. En réalité, l'aspiration des propriétaires à un ralentissement du progrès technique de la production et à une diminution des approvisionnements n'est que platonique. Leur intérêt réel, servi par des mesures libérales, est intimement lié à l'enrichissement progressif de la nation. « Tout en admettant, dit Ricardo, que la moyenne des rentes en argent pût être plus élevée sous un régime de droits restrictifs, j'observerai que rien ne garantirait la solvabilité indéfinie des tenanciers et que l'intérêt bien entendu des propriétaires doit les amener nécessairement à substituer des prix fixes et des rentes précises à des prix mobiles et à des rentes dont le service s'effectue sans régularité [2]. »

Par conséquent, pour Ricardo comme pour tous les classiques, l'intérêt commun de toutes les classes

1. La question des profits, que nous avons pu laisser volontairement dans l'ombre et que Ricardo traite avec une extrême confusion et une faible originalité, pourrait passer pour établir un état nécessaire d'hostilité entre patrons et ouvriers, car l'auteur, reprenant l'idée d'A. Smith, établit une corrélation entre la hausse des salaires et la baisse des profits. Comme l'a très justement montré Ch. Périn (*Histoire des Doctrines économiques depuis un siècle*, p. 78), capitalistes et salariés souffrent simultanément de l'affablissement de la puissance productive du travail national. L'ouvrier pour subsister doit toucher un salaire plus fort, mais ce salaire n'est que nominal. Sa puissance réelle d'acquisition diminue avec la hausse du coût de la vie. Le salaire *réel* baisse avec les profits et s'élève avec eux.

2. Ricardo, *De la protection accordée à l'agriculture*, ad finem (édit. Guillaumin, p. 690).

sociales est de servir intelligemment l'enrichissement général de la nation, par le laisser-faire et le laisser-passer.

Cette dernière conclusion se présente sous un jour un peu différent après les théories de la population et de la rente. Malthus représentant du « landed interest », de l'intérêt foncier qui s'identifie pour lui avec l'intérêt national incline vers le protectionnisme. Ricardo, estimant que le revenu foncier ne doit pas être artificiellement accru, voit dans le libre-échange le moyen de le réduire à son niveau normal et minimum.

Malthus est moins exactement protectionniste que défenseur de la théorie d'Economie politique nationale à laquelle List[1] a attaché son nom. Comme lui, il considère avec inquiétude le cosmopolitisme d'Adam Smith et son hypothèse d'une division internationale du travail; c'est, à ses yeux, un projet extravagant que de faire nourrir l'Europe par l'Amérique. Un pays industrialisé, dépendant de l'étranger pour la fourniture de ses subsistances, peut sans doute maintenir sa population dans un état progressif, jusqu'à ce que toutes les terres étrangères soient cultivées, mais il s'expose à de graves dangers : concurrence des manufactures étrangères, appauvrissement des pays qui achètent ses produits, insuffisance de leurs récoltes, guerre possible avec eux, toutes circonstances susceptibles de fermer ses débouchés, de l'obliger à donner une part considérable du produit de son industrie pour une part décroissante de produits agricoles. Un pays spécialisé dans l'agriculture court moins de risques, puisque l'appauvrissement ou le mauvais vouloir de ses fournisseurs de produits industriels ne peuvent que ralentir l'accroissement de son capital sans mettre en péril la vie nationale. La préférence de Malthus va tout entière à la *nation normale* de List, qu'il décrit en par-

1. Fréd. List, *Système national d'Économie politique* (1841), trad. franç. de H. Richelot, 1 vol. (Capelle, 1851).

lant : « Des systèmes agricole et commercial combinés [1] », c'est-à-dire au pays où les ressources qu'offre la terre et celles qui dépendent des capitaux appliqués au commerce et aux manufactures sont les unes et les autres considérables et se balancent de manière à ne pas se surpasser beaucoup mutuellement. Ce résultat sera obtenu à l'aide de primes à l'exportation, établies dans des circonstances favorables où le pays peut produire ce qu'il consomme, d'entraves à l'importation, dont useront avec discernement les États que leur territoire et leur population rendent capables de se suffire, à l'exclusion de ceux que leur pauvreté, leur stérilité ou l'inclémence de leur climat condamnent à demander à d'autres leur subsistance.

La liberté commerciale n'est donc la meilleure politique que dans certains cas déterminés : pour les pays très pauvres et cultivés autant qu'ils peuvent l'être, pour les pays très riches dont la population ne peut s'accroître qu'en permettant l'entrée du blé étranger. En dehors de ces cas extrêmes, la liberté absolue des échanges, évidemment conforme à l'intérêt général qui est de ne pas repousser la richesse et la multiplication d'habitants que nous offre la nature, évidemment avantageuse au monde en général si la paix y régnait, va à l'encontre de l'intérêt national. Les États qui vivent sous un régime de protection et qui s'appauvriraient par la liberté, ne consentiront pas à sacrifier à la richesse de l'univers la fortune dont ils jouissent à l'intérieur de leurs frontières. A la protection il faut bien répondre par la protection. « Une parfaite liberté du commerce est donc une illusion, une perspective idéale que l'on ne doit pas se flatter de voir se réaliser. Mais il faut l'avoir en vue pour en approcher autant qu'il est possible de le faire. On doit toujours l'envisager comme la grande règle générale [2]. »

1. Malthus, *Principe de population*, l. III, ch. x.
2. Malthus, *Principe de population*, l. III, ch. xii *ad finem*.

Au contraire, Ricardo affirme, non seulement en théorie mais en pratique, sa conviction libre échangiste sans aucune réserve et il l'exprime en une page où se trouvent condensés tous les arguments qui la peuvent justifier. « Dans un système d'entière liberté du commerce, dit-il, chaque pays consacre son capital et son industrie à tel emploi qui lui paraît le plus utile. Les vues de l'intérêt individuel s'accordent parfaitement avec le bien universel de toute la société. C'est ainsi qu'en encourageant l'industrie, en récompensant le talent et en tirant tout le parti possible des bienfaits de la nature, on parvient à une meilleure distribution et à plus d'économie dans le travail. En même temps, l'accroissement de la masse générale des produits répand partout le bien-être; l'échange lie entre elles toutes les nations du monde civilisé par les nœuds communs de l'intérêt, par des relations amicales et en fait une seule et grande société. C'est ce principe qui veut qu'on fasse du vin en France et en Portugal, qu'on cultive du blé en Pologne et aux États-Unis et qu'on fasse de la quincaillerie et d'autres articles en Angleterre [1]. »

A l'exception des droits compensateurs établis sur les similaires étrangers des produits d'une industrie nationale que grève un impôt, il condamne donc toutes les formes du protectionnisme: la balance du commerce, en mettant en pleine lumière le réajustement automatique de la circulation des espèces par le jeu des prix et des exportations ou importations qu'ils déterminent, et que Hume a expliqué avant lui — les primes à l'exportation, en montrant qu'elles contrarient la distribution naturelle et constituent le plus mauvais des impôts, ne rendant pas aux étrangers ce qu'il enlève aux nationaux. Si, en effet, le prix de l'hectolitre de blé atteint 30 francs en Angleterre et 25 francs en France,

1. Ricardo, *Principes de l'Économie politique...*, ch. LII (édit. Guillaumin, p. 105).

l'exportation anglaise de blé est impossible. Elle pourra se faire au moyen d'une prime à l'exportation. Si cette prime est de 10 francs par hectolitre, la France va bénéficier de son montant. Les exportateurs anglais vendront le blé à 20 francs, mais, tandis que l'Angleterre perd 10 francs par hectolitre, la France ne gagne que 5 francs [1].

A ceux qui prétendent justifier la protection d'une branche du travail national, par la protection dont bénéficient les autres, il répond que c'est une singulière façon de distribuer la justice que d'accabler la masse des consommateurs par les largesses octroyées à une classe particulière, sous prétexte qu'elle l'a été, déjà pour le bien d'une autre classe particulière. Il serait plus sage d'avouer la faute commise et de revenir graduellement aux principes salutaires d'un commerce libre entre les nations [2].

A ceux qui, comme Malthus, invoquent le souci d'assurer l'indépendance économique de la nation, Ricardo répond par une argumentation qui ne laisse pas d'avoir pour son pays un intérêt singulièrement actuel [3]. Le danger qu'on imagine lui semble d'une portée malaisément appréciable, soustrait au calcul sévère qu'admettent les avantages contre lesquels on l'invoque et, en dernière analyse, dénué de fondement. Si, en effet, le pays importateur de subsistances se classe régulièrement comme tel, si ses fournisseurs ordinaires peuvent avoir confiance dans la périodicité de ses demandes et y adaptent leur production, on n'imagine pas que leur mauvais vouloir puisse interrompre le mouvement d'échange qui s'établit entre eux et la nation importatrice. En effet, pour répondre à cette demande constante, un capital énorme se trouve peu à peu engagé dans la terre. Il est impossible de le

1. Ricardo, *Principes de l'Économie politique...*, ch. XXII.
2. Ricardo, *De la protection accordée à l'agriculture*, § 7.
3. Ricardo, *Essai sur l'influence du bas prix des blés* (édit. Guillaumin, p. 556 et suiv.).

déplacer immédiatement sans entraîner pour le pays exportateur lui-même le plus vaste et le plus terrible désastre commercial. Le marché va se trouver encombré, les prix s'avilir, une crise nationale se déclarer, que nul souverain ni coalition de souverains n'oserait provoquer. D'autre part, dans le pays importateur privé de subsistances, la valeur du blé va s'élever considérablement. Si l'Angleterre consomme 10 millions de quarters, valant 40 millions en numéraire, et qu'un quart de l'approvisionnement fasse défaut, les 7 500 000 quarters vaudront, non seulement 40, mais peut être 50 millions en numéraire. Dans ces conditions, les commerçants du pays exportateur, poussés par l'intérêt, arriveront, en dépit des obstacles, à écouler sur ce marché privilégié l'excès de produits qui ne peut se placer dans leur pays. Si l'on suppose que la récolte de cette nation exportatrice est insuffisante, tous les pays producteurs de blé seront invinciblement portés à envoyer leurs approvisionnements là où les attirent les hauts prix. Si prodigieuse est l'efficacité des prix élevés sur la quantité de l'offre que Bonaparte, au moment où son inimitié pour l'Angleterre était à son comble et où il avait prohibé tout commerce avec elle, devait cependant autoriser l'exportation du blé et accorder des licences à cet effet. Par conséquent, même en temps de guerre, en supposant une rupture brusque des relations pacifiques rendant impossible toute précaution contre la famine et tout approvisionnement anticipé, le pays importateur de subsistances ne court aucun danger irrémédiable. Alors même qu'il serait sage de créer des lois entièrement destinées à prévenir des maux qui peut-être n'éclateront jamais, de dévorer annuellement un revenu de quelques millions pour conjurer des désastres hypothétiques, alors même il n'y aurait pas lieu pour les nations de redouter les conséquences d'une application intégrale du libre-échange.

A la thèse libérale de Malthus et de Ricardo ainsi

esquissée dans ses lignes générales, de nombreuses critiques ont été adressées. Beaucoup d'entre elles me semblent venir de ce qu'on n'examine pas cette forme de l'individualisme en se plaçant sur le même terrain que ces auteurs. Il faut en effet se bien pénétrer de cette idée qu'ils prétendent dégager des lois générales, et que contre le général aucun fait particulier ne prévaut[1]. Ils ont pu se tromper en exagérant la portée des constatations de fait qui s'appliquaient à une nation et à une époque profondément troublées. Ne méritons-nous pas le même reproche en retirant toute valeur à leurs observations, parce qu'elles ne cadrent pas de tous points avec celles que nous pouvons faire de notre temps dans notre pays? Ne nous méprenons-nous pas sur la véritable notion philosophique de lois économiques, lorsque nous les déclarons inexistantes pour y avoir trouvé certaines exceptions qui sont en réalité le résultat de l'entrecroisement des effets d'autres lois[2]? Il faudrait à ce compte nier l'action de la pesanteur, parce que le mercure s'élève dans le thermomètre ou le ballon dans les airs, nier cette loi physique que l'eau se congèle à zéro[2], parce que ce résultat ne se produit qu'à la pression atmosphérique ordinaire

1. C'est précisément cet effort pour se dégager des faits à dessein d'atteindre la loi, c'est-à-dire la cause générale qui doit finir par prédominer sur la masse des causes secondaires, qui fait l'extrême difficulté qu'on éprouve à suivre la pensée de Ricardo : « Il y a, dit-il, tant de combinaisons et tant de causes en opération en Économie politique, qu'il y a grand danger à faire appel à l'expérience..., à moins qu'on ne soit sûr que toutes les causes de variation sont connues et leurs effets appréciés. » On peut blâmer cette méthode et son excès d'abstraction, mais on est bien obligé d'en tenir compte pour apprécier les résultats auxquels elle conduit. Nul d'ailleurs n'en a mieux présenté la critique que Malthus dans l'avant-propos de ses *Principes d'Économie politique*. Je ne crois pas qu'on ait jamais mieux analysé et défini la nature des recherches économiques ni la portée des lois et des règles qui sont la conclusion de ces recherches.

2. Cf. Vilfredo Pareto, *Les systèmes socialistes*, t. II, p. 76.

et pour une eau chimiquement pure. Par cette erreur de principe nous perdons le bénéfice de la leçon qui devrait se dégager pour nous de cette économie ricardo-malthusienne que nous jetons d'autant plus volontiers par-dessus bord qu'elle contrarie davantage certaines de nos aspirations sentimentales, qu'elle leur impose une discipline plus étroite, en nous obligeant à discerner ce qui nous est possible en matière de réformes sociales de ce qui est impossible[1], en nous apprenant que l'action sociale véritablement efficace n'est pas celle qui se consume en efforts impuissants pour réaliser l'irréalisable, mais celle qui, connaissant bien le réel, travaille par un effort continu à en tirer le meilleur parti pour le bonheur des hommes[2].

1. « Nul doute, disait le 12 janvier 1907 M. Antonin Dubost au Sénat, qu'en faisant preuve dans un autre ordre de faits d'un égal esprit politique, c'est-à-dire en ne voyant que ce qui est pour s'habituer à ne vouloir que ce qui se peut, vous ne contribuiez à procurer au pays et à la démocratie les progrès nouveaux et les améliorations qu'ils attendent de votre dévouement et de votre sagesse. »

2. « Quiconque connaît aussi bien que possible la nature des phénomènes et les lois qui les déterminent, parvient à dominer ces phénomènes, non en les détruisant ou en s'y opposant, mais en les utilisant pour son propre bien.... Devant la fatalité des lois de l'univers, les hommes se sentent individuels et libres à la mesure de leur connaissance de ces lois. Ils tirent des phénomènes dont ils ont observé les lois tout ce qui est à leur convenance, et en évitent tout ce qui peut leur nuire : ce choix peut se diversifier à l'infini des combinaisons de ces phénomènes reconnus, classés et disciplinés par le savoir humain. » (E. Fournière, *Essai sur l'individualisme*, Alcan, 1901, p. 55.)

DEUXIÈME PARTIE

LES DIVERS ASPECTS DE L'INDIVIDUALISME AU XIXe SIÈCLE

La doctrine libérale classique s'est constituée dans une société très différente de la nôtre, société où les forces productives se développent lentement et où la crainte de leur insuffisance, d'abord exclusive de toute autre considération, demeure prépondérante chez ceux qui observent le milieu économique. Les systèmes sont, en conséquence et avant tout, des systèmes relatifs à la production et à l'accumulation des richesses. Les théories relatives à la répartition ou distribution n'ont eu qu'une importance secondaire encore que croissante et c'est seulement avec Malthus et Ricardo que le problème de la misère a été posé. Leur solution n'a été qu'une application du principe du laisser-faire, principal agent de l'enrichissement national : les pauvres, qui seront toujours parmi nous, subissent l'action de causes supérieures à notre volonté; nous pouvons seulement ne pas accroître artificiellement, par des mesures maladroites, telles que l'assistance obligatoire ou le protectionnisme, le paupérisme ou l'inégalité des fortunes.

Dès les premières années du XIX[e] siècle et dans le temps même où Ricardo publie ses *Principes de l'Économie politique et de l'Impôt*, une orientation toute différente est brusquement donnée à la pensée économique. L'irruption soudaine du machinisme et la révolution qu'elle provoque dans l'industrie ont fait naître une

crainte inconnue jusqu'alors : celle de la surproduction. Sismondi, qui dès 1819 s'en est fait l'interprète après avoir étudié la transformation industrielle de l'Angleterre, la traduit quelques années plus tard par son apologue de Gandalin, l'apprenti sorcier des ballades allemandes. Comme lui, l'homme a trouvé le secret de faire agir pour son service les forces mystérieuses de la nature, mais, comme lui aussi, il cherche en vain la formule qui arrêterait ces forces déchaînées. Ce n'est plus, comme dans la ballade, la maison qui se trouve inondée par les seaux d'eau qu'y apporte le manche à balai fantastique, puis chacun de ses fragments, lorsque Gandalin éperdu l'a brisé d'un coup de hache, mais c'est la société économique qui se trouve submergée par l'accroissement incoercible de la production et qui, faute de débouchés, voit les crises succéder aux crises et les souffrances de ses membres augmenter, dans la mesure même de cet excès croissant de puissance créatrice. Mais, parler de surproduction, c'est mettre en jeu une question de répartition. La surproduction en elle-même est inconcevable, car la somme des besoins humains n'est pas une quantité fixe, et tout produit utile peut trouver son emploi. Mais ce produit, il faut que le consommateur soit en mesure de l'acquérir. Il y a donc surproduction par rapport aux moyens d'acquisition, au pouvoir d'achat des consommateurs. Malthus a relié cette question à celle de la population. J.-B. Say a cru trouver sa solution naturelle dans la *loi des débouchés*, les produits s'échangeant contre des produits et le remède à la surproduction étant la généralisation même de la surproduction. Il n'en reste pas moins une modification profonde des faits et par conséquent des idées.

Tout concourt à ce que ce mouvement d'idées soit dirigé contre la doctrine régnante. Elle passe volontiers pour se désintéresser de ceux qui souffrent. Elle leur retire tout au moins l'illusion consolante que l'État puisse du jour au lendemain, comme un sultan

des *Mille et Une Nuits*, transformer leur sort. De plus, toutes ses prévisions semblent contredites par les faits : elle a prétendu démontrer l'adaptation spontanée de la production au besoin social; elle a cru à une répartition naturellement équitable. Les crises de surproduction contredisent ces deux affirmations. Le socialisme, condensant les plaintes trop justifiées de ceux qu'ont le plus durement atteints l'avènement de la grande industrie et du machinisme, a beau jeu dans son attaque vigoureuse de la thèse libérale. Celle-ci est ébranlée en chacune de ses assises fondamentales : la propriété, loin de servir l'utilité sociale, permet seulement d'asservir une classe à une autre classe sociale; la concurrence, loin d'être l'agent essentiel du progrès économique, n'aboutit qu'à rendre anarchique la production et qu'à réduire les producteurs à un salaire de famine; la liberté est un privilège de classe : effective pour les propriétaires, elle n'est qu'un mot pour les non possédants.

Or, à la différence des siècles antérieurs où ces institutions ont été attaquées déjà par les socialistes, elles le sont au XIXe siècle non plus par des théoriciens et des rêveurs inoffensifs, mais par le peuple, récemment investi de la souveraineté, encore malhabile à user de son pouvoir et abandonné sans défense à ceux qui prétendent le conduire en flattant ses passions. Pour que l'individualisme ait résisté à de si rudes assauts, il n'a pas fallu moins que sa correspondance à un besoin profond de l'esprit humain. Nous verrons, dans cette seconde partie, sous quels aspects s'est manifestée cette tendance et son opposition constante au socialisme, sur tous les terrains où ce dernier a porté son influence et ses principes.

CHAPITRE I

LES DÉVELOPPEMENTS COMPLÉMENTAIRES DE LA DOCTRINE CLASSIQUE : CH. DUNOYER ET LA DÉFINITION DE LA LIBERTÉ

I. La définition de la liberté. — II. L'État producteur de sécurité. — III. La liberté et l'État.

L'individualisme, en tant que doctrine économique, me paraît avoir beaucoup souffert d'être confondu avec le libéralisme. Cependant si dans une langue parfaite, comme nous nous flattons qu'est la nôtre, il n'y a pas de synonymes, ces deux termes doivent désigner deux idées différentes, encore que voisines l'une de l'autre. Je les distinguerais volontiers en voyant dans le libéralisme la forme que tend à prendre, au XIXe siècle, la doctrine classique en France et, dans l'individualisme, la forme qu'elle tend à prendre en Angleterre, cette évolution parallèle étant elle-même déterminée par les deux courants différents, l'un anglais, l'autre français, qui ont provoqué, ainsi que nous l'avons vu, l'apparition de la doctrine classique au XVIIIe siècle.

Français par l'importance qu'il donne aux mots, par la séduction qu'ont pour lui les idées générales et spéculatives, le libéralisme, comme son nom l'indique, est un système social qui exalte la liberté et

qui, pour les bons effets qu'il croit en pouvoir attendre, voit en elle une fin en soi, un idéal qu'il convient de réaliser par tous les moyens et au delà duquel l'Économie politique n'a rien à chercher : tout ce qui étend la liberté est un bien, tout ce qui la restreint est un mal. Si, en principe, toute restriction à la liberté est un mal, ce mal, pour nécessaire qu'il puisse être, doit être réduit au minimum : l'État, source et représentation concrète de l'autorité, est donc l'ennemi de l'individu, ennemi des services duquel on ne peut malheureusement pas se passer, mais qu'il faut enfermer dans son enclos. Le libéralisme tend donc à créer entre l'État et l'individu un antagonisme radical qui n'est pas dans la doctrine classique et qui fait qu'État et Individu sont deux forces inversement proportionnelles l'une à l'autre. En conséquence, il y a dans le libéralisme une tendance d'abord potentielle, puis agissante, à retirer à l'État toute espèce de rôle économique : nous la verrons prendre naissance dans les compléments qu'apporte Dunoyer[1] à la doctrine classique et aboutir plus tard à une forme plus ou moins déguisée de l'anarchisme.

L'individualisme, marqué du sens pratique de nos

1. Outre des articles sur des sujets spéciaux et dont je signalerai les principaux au passage, l'œuvre économique de Dunoyer comprend : 1° l'ouvrage intitulé : *L'Industrie et la Morale considérées dans leurs rapports avec la liberté* (Paris, Sautelet, 1825), refondu en 1830 dans un *Nouveau Traité d'Économie sociale*, qui fut presque en totalité détruit dans un incendie et, en 1845, dans les trois volumes intitulés : *De la Liberté du travail ou simple exposé des conditions dans lesquelles les forces humaines s'exercent avec le plus de puissance* (Paris, Guillaumin); 2° les articles « Production » et « Gouvernement » insérés dans le *Dictionnaire d'Economie politique* de Coquelin et Guillaumin; 3° le recueil posthume auquel on a donné le titre de *Notices d'Économie sociale* (1870).

On peut consulter, sur Dunoyer, la notice de F. Ferrara : *Biblioteca dell' Economista*, vol. VII, série 2ᵉ, p. V-XLIX (Turin, 1859), et le livre de M. Villey : *L'Œuvre économique de Dunoyer* (Paris, Larose, 1899).

voisins d'outre-Manche, est — et son nom l'indique également — un système social qui exalte l'individu, dont le but est d'augmenter la valeur des individus qui composent la société et en dehors desquels la société n'est rien, d'amener à son complet épanouissement leur personnalité, de développer leur initiative par l'éducation, de leur apprendre quelle est leur puissance et leur responsabilité dans l'évolution économique, ce qu'ils y peuvent modifier et ce qu'ils en doivent accepter comme soustrait à leurs aspirations réformatrices. Sans doute, l'individualisme, comme le libéralisme, fait fond sur la liberté, mais il ne la revendique pas pour elle-même et comme un procédé d'art social ayant une valeur absolue. La liberté pour lui, loin d'être un dogme intangible, n'est qu'un moyen de réaliser une fin supérieure. Si efficace que soit ce moyen, il s'accommode de certaines concessions aux systèmes adverses; soit aux systèmes qui étendent la sphère d'action de l'autorité, soit à ceux qui prétendent adapter la société, par des réformes diverses, à un certain idéal moral, lorsque ces systèmes se proposent une fin individualiste et cherchent à la réaliser par des moyens qui ne mettent pas en péril les principes fondamentaux de l'individualisme. Avec Stuart Mill, nous verrons la doctrine classique évoluer vers cette conception plus large et plus souple, plus susceptible de se plier aux nécessités économiques nouvelles; nous la verrons en venir presque à rejoindre le socialisme, et ne résister qu'avec plus de force à ce qu'il y a en lui de foncièrement incompatible avec l'individualisme.

I

Une difficulté inattendue pouvait arrêter les libéraux français dans leur défense de la liberté. C'est que le mot de « liberté » n'a pas été défini avec précision au

XVIII[e] siècle même par ceux qui ont fondé sur la chose tout un système social. Il a semblé sans doute que cette définition était inutile et qu'à des gens vivant sous un régime d'autorité et de constante intervention, la liberté, ne serait-ce que par opposition, offrait un sens suffisamment clair, surtout qu'en matière économique, à la différence du domaine des sciences exactes, les définitions sont malaisées et risquent d'enfermer en un cadre trop étroit un ensemble d'idées complexes que l'esprit de finesse perçoit mieux que l'esprit de géométrie. Cependant, l'idée de liberté est susceptible d'évoluer et, comme le dit très justement Dunoyer, « il est peu de choses qu'on ait entendu plus diversement ». Au XVIII[e] siècle, en effet, son contenu n'est pas le même qu'au XIX[e] siècle. La liberté y est généralement comprise comme le droit d'agir sans contrainte, dans la sphère que délimitent les lois écrites, « le droit de faire ce que les lois permettent[1] », dit Montesquieu, le droit qu'a tout homme « d'employer ses forces selon son bon plaisir, en vue de sa propre félicité, en tant qu'il n'en découle aucun désavantage pour d'autres individus et qu'aucun intérêt public ne rend son travail nécessaire[2] », dit Hutcheson, le droit « de suivre la route que nous montre l'intérêt sans enfreindre les lois de la justice[3] », dit A. Smith. Quant à l'étendue de ce droit et à la délimitation de la contrainte légale, c'est la convenance générale et l'opportunité qui les déterminent, en tenant compte des nécessités et des circonstances. « Le degré de pouvoir, dit Malthus, que l'on doit accorder au gouvernement et la mesure de la soumission qui lui est due doivent être déterminés par la convenance générale[4]. » Et il ajoute ailleurs : « Il est

1. *Esprit des Lois*, l. XI, ch. III.
2. Cité par Hasbach, *Les fondements philosophiques de l'Économie politique de Quesnay et de Smith* (Revue d'Écon. polit., 1893).
3. *Richesse des Nations*, l. IV, ch. IX (édit. Guillaumin, t. II, p. 338).
4. *Principe de population*, l. IV, ch. VI (édit. Guillaumin, p. 503)

évidemment impossible qu'aucun gouvernement puisse laisser suivre aux choses leur cours naturel; et celui qui conseillerait un tel système, sans y mettre des restrictions et des exceptions, discréditerait infailliblement les principes généraux en les rendant absolument inapplicables dans la pratique[1] ». Chez les classiques, la liberté n'est donc pas une donnée fixe. Elle est susceptible de plus ou de moins. L'exemple des sociétés passées qui ont souffert d'un excès de réglementation, la science économique qui démontre les bons effets de l'activité libre des individus, suffisent à rendre inutile un degré plus grand de précision en une matière qui ne le comporte pas.

Au temps de Dunoyer, le conflit des doctrines et l'âpreté de la lutte qui est menée contre la liberté économique rendent nécessaire une solution plus nette. Il faut donc définir la liberté, lui donner une certaine stabilité dans l'universelle mobilité des choses économiques, entreprise téméraire dont nous verrons bientôt les dangers.

Esprit positif et pratique, « positiviste avant le positivisme », dit de lui H. Michel[2], Dunoyer écarte résolument les abstractions et la métaphysique dont on a encombré le sujet. La liberté n'est pas un droit naturel[3]. Sur ce point la critique de Malthus est défi-

1. *Principes d'Économie politique*, Avant-propos (édit. Guillaumin, p. 16).

2. Henry Michel, *L'Idée de l'État* (thèse Fac. des Lettres, Paris, Hachette, 1895), p. 345.

3. « Quand des déclamateurs viennent nous dire : *Vous avez droit d'être libres, la justice ordonne que vous le soyez*, ils parlent vivement à notre imagination, ils nous inspirent le désir de la liberté, mais sans rien nous communiquer de ce qui la donne; et il est possible qu'ils nous poussent, pour la conquérir, à des résolutions violentes, qui nous causeront de grands maux, sans laisser peut-être après elles aucun bon résultat.... Au lieu de considérer la liberté comme un dogme, je la présenterai comme un résultat; au lieu d'en faire l'attribut de l'homme, j'en ferai l'attribut de sa civilisation; au lieu de me borner, comme on l'a presque toujours fait, à

nitive; déclarer que l'homme est libre, qu'il a le droit d'être libre, c'est parler pour ne rien dire, puisque ce n'est pas le rendre effectivement libre. Dunoyer estime que la liberté, c'est la puissance : « le pouvoir que l'homme acquiert d'user de ses forces plus facilement à mesure qu'il s'affranchit des obstacles qui en gênaient originairement l'exercice. L'homme est d'autant plus libre qu'il est plus délivré des causes qui l'empêchaient de s'en servir, qu'il a plus éloigné ces causes, qu'il a plus agrandi et désobstrué la sphère de son action[1]. »

La liberté n'est donc pas une qualité statique mais bien dynamique. Elle est un affranchissement, non pas le point de départ mais le terme d'une évolution. La liberté se réalise tous les jours au fur et à mesure du progrès de la civilisation. Elle n'est pas un droit inexplicable et vague, antérieur à la société, mais le résultat bienfaisant de la vie sociale, mesuré par le degré de prospérité de cette dernière. Nous sommes moins des êtres libres que nous ne le devenons par la victoire que nous remportons sur l'ignorance (un rustre assis devant un piano n'est pas *libre* d'en jouer, tant qu'il ne connaît pas la musique), sur la faiblesse physique, sur l'immoralité qui altère notre énergie et diminue par conséquent notre liberté.

Lorsque Dunoyer intitule son principal ouvrage *De la Liberté du travail*, il se propose donc d'étudier l'évolution de la civilisation, mesure de la liberté, de rechercher les causes qui développent la puissance humaine au cours des temps, de déterminer enfin, dans l'état de la civilisation contemporaine, qu'il appelle, comme Saint-Simon, *l'état industriel*, l'organisation poli-

imaginer des formes de gouvernement propres à l'établir, ce qu'aucune forme de gouvernement n'est, à elle seule, capable de faire, j'exposerai de mon mieux comment elle naît de tous nos progrès ». (Dunoyer, *De la liberté du travail*, Introduction, t. I, p. 19-20.)

1. *De la Liberté du travail*, t. I, p. 24.

tique et économique qui portera cette puissance de l'individu à son maximum. Ce double examen lui permet d'apporter d'utiles compléments à la doctrine classique, non sans la faire un peu dévier de ses conclusions originales.

Dunoyer distingue sept différents états économiques, par lesquels passent les sociétés au cours de leur évolution : d'abord l'état des peuples sauvages, que certains anarchistes modernes après J.-J. Rousseau considèrent volontiers comme le type achevé de la société idéale. Il montre aisément combien peu *libres* sont en réalité ces peuplades dont les conditions misérables d'existence et la mauvaise alimentation paralysent le développement, qui au point de vue intellectuel sont arrêtées par l'asservissement aux besoins matériels, qui au point de vue moral enfin peuvent difficilement opposer un frein à leurs passions.

Viennent ensuite les peuples nomades, chasseurs ou pasteurs, sévèrement jugés par Dunoyer et réhabilités par Le Play, puis les peuples possesseurs d'esclaves et exploitant la terre. Avec les peuples chez lesquels la servitude s'est transformée en servage, le serf, propriétaire d'une part du produit, peut épargner. Ce changement dans la distribution primitive amène l'apparition d'une classe industrieuse qui se groupe en métiers privilégiés. La lutte entre privilégiés rend ensuite nécessaire l'intervention d'un arbitre : c'est le Roi qui, dans un sixième état, concentre en sa personne tous les pouvoirs. Enfin, dans le septième état qui est le régime de la concurrence, la concentration tend à disparaître devant la souveraineté nationale qui triomphe en France avec la Révolution. Le marché s'élargit : l'état industriel est né.

On sait combien ces grandes généralisations seront à la mode dans l'école historique allemande et on pourrait sans inconvénient laisser dans l'ombre la théorie de Dunoyer qui n'est évidemment plus au point, si elle n'avait une importance au point de vue

de la conception classique de l'ordre naturel. Les Physiocrates ont qualifié de nécessaire et d'essentiel un régime économique fondé sur la propriété, la sûreté et la liberté. Comment qualifier ainsi un ordre qui a été jusque-là contraire à l'ordre existant [1] ? Avec Dunoyer, la difficulté disparaît : l'ordre se réalise progressivement, chaque société jouissant d'un degré différent de propriété, de sûreté et de liberté adapté à ses conditions d'existence et qui mesure par comparaison avec l'ordre théorique la valeur économique de son état, jusqu'au moment où l'évolution fait apparaître l'état industriel, dans lequel seulement toutes les conditions de l'ordre naturel sont réunies.

II

Dans les sociétés parvenues à l'état industriel, les individus s'adonnent donc, sous l'impulsion du besoin et de la concurrence, chacun à un certain ordre de travaux qui s'enchaînent les uns aux autres et qui dépendent les uns des autres comme les organes de notre corps. La société où l'ordre naît spontanément n'est plus qu'une réunion harmonieuse de producteurs

1. La critique a été formulée dès le XVIII[e] siècle. « Si quelque habitant d'un nouveau monde, écrivait Béarde de l'Abbaye, venait dans celui-ci pour y trouver une société telle que M. Mercier assure qu'elles doivent être nécessairement et essentiellement, l'étranger ne pourrait rencontrer autre part que dans ce livre cet ordre qui doit cependant exister de toute nécessité. Cette nécessité indispensable pourrait être comparée aux sophismes d'un médecin qui assurerait qu'il est impossible qu'un homme ait deux yeux, parce qu'alors il verrait deux objets quand il n'y en aurait qu'un et qu'il serait ainsi exposé à des erreurs continuelles, ce qui est contraire au but de la nature. Que peuvent de pareils raisonnements contre la réalité et l'évidence? » (*Examen de la Science nouvelle*, p. 9-10.)

libres et spécialisés, échangeant librement les richesses par eux créées et jouissant en paix du fruit de leur travail. Parmi ces producteurs divers et indépendants, il en est un cependant qui a tendance à compromettre cette harmonie, à sortir de son rôle et à empiéter sur celui des autres, par l'effet d'une disposition héréditaire et aussi à cause de l'influence que lui confèrent ses fonctions : c'est le producteur de cette richesse immatérielle qui est la sécurité : l'État.

Considérer l'État comme un producteur, c'était implicitement apporter quelque modification à l'idée de productivité économique, telle que nous l'avons jusqu'ici vu formuler. Dunoyer, en effet, a, au préalable, soumis cette notion à un nouvel examen et l'a considérablement élargie.

Aussi bien, depuis les Physiocrates qui n'ont considéré comme productif que l'acte qui accroît la somme de matière utile mise à la disposition de la société, cette notion a été l'objet de l'analyse illogique et de la définition arbitraire d'A. Smith qui a déclaré productives les transformations apportées aux matières premières par le travail industriel, mais improductifs les services des domestiques, des soldats et des professions libérales [1]. On a considéré comme richesses les seules matières tangibles et les valeurs fixées dans des objets matériels, à l'exclusion des produits immatériels, c'est-à-dire qu'on a fait des arts agissant sur l'homme et non sur la matière des arts *improductifs*, rendant des *services* dont il ne reste rien après qu'ils ont été rendus. J.-B. Say a bien admis l'existence de *produits immatériels*, mais avec ces caractéristiques qu'ils ne s'attachent à rien, qu'ils ne sont pas susceptibles de se vendre ni de s'accumuler et qu'ils n'ajoutent rien au capital national [2].

Dunoyer signale à juste titre la confusion de ces

1. A. Smith, *Richesse des Nations*, l. II, ch. III.
2. J.-B. Say, *Traité d'Économie politique*, l. I, ch. XIII.

théories[1] et il l'attribue à cette erreur essentielle que leurs auteurs n'ont pas distingué comme il convient le travail et ses résultats. Puisque nous ne pouvons ni créer ni anéantir la matière, aucun travail n'est en réalité productif d'autre chose que d'utilité. Dans toutes les professions utiles quelles qu'elles soient, le travail s'évanouit à mesure qu'on l'exécute, mais ces professions créent de l'utilité qui s'accumule au fur et à mesure qu'on l'obtient. Il ne faut donc pas dire avec Smith que la richesse est du travail accumulé, mais bien de l'utilité accumulée. Le travail se dissipe à mesure qu'il se fait : l'utilité seule demeure. La forme, la figure, la couleur données par un artisan à des corps bruts sont des choses aussi immatérielles que la science communiquée par un professeur à des êtres intelligents. Dans les deux cas, une fois le travail évanoui, il reste comme seule réalité tangible une création d'utilité, venant d'une modification apportée soit à des choses soit à des hommes. Or ce travail appliqué à des hommes ne diffère pas essentiellement du travail appliqué aux choses; il en reste quelque chose : les modifications utiles et durables qu'il fait subir à des êtres humains. Il est susceptible de se vendre, non plus sous la forme primitive consistant dans la vente des esclaves en qui le travail a développé des talents, mais sous la forme de services. L'utilité créée par lui s'accumule et s'ajoute au capital national. Elle accroît ce capital psychologique, dont Hume a montré la prééminence quant à l'avenir de la fortune nationale sur le capital métallique des mercantilistes. Il ne suffit pas pour la création même des valeurs matérielles de posséder des ateliers, des outils et des machines; il faut des forces, de la santé, du goût, de l'instruction. Ceux qui produisent ces forces, ce goût et cette instruction sont des producteurs, même quant à l'exploi-

1. Article « PRODUCTION » dans le *Dictionnaire d'Économie politique* de Coquelin et Guillaumin.

tation du monde matériel. Leurs services ont un prix coté et ils constituent à vrai dire la portion la plus précieuse et la plus féconde des forces productives de la société. On conçoit donc qu'en matière de distribution, les positions libérales donnent à ceux qui les exercent de quoi vivre et parfois des fortunes considérables : elles participent en effet à la formation des richesses sociales.

Il est aisé de définir le rôle capital que jouent ces richesses immatérielles dans l'accroissement de la puissance industrielle en examinant avec Dunoyer « les conditions auxquelles toute industrie peut être *libre*[1] ». Le succès des entreprises dépend avant tout des qualités personnelles des entrepreneurs, qualités psychologiques qui sont la passion du bien-être, le désir violent de se tirer de la misère et de l'abjection, l'émulation et la dignité qui ne permettent pas de se contenter d'une situation inférieure toutes les fois que par un travail honorable on voit la possibilité de s'élever à un état meilleur, simple désir même d'une existence confortable qui a si merveilleusement servi la prospérité britannique — qualités morales : « il n'est pas de vice qui n'ait pour effet de diminuer notre puissance, de réduire nos moyens d'action » ; il n'est pas non plus de pire obstacle au succès des entreprises que la paresse, l'avarice, la prodigalité, le désordre, etc., — qualités intellectuelles enfin qui amènent Dunoyer à définir le rôle de l'entrepreneur, aux deux points de vue de sa capacité économique et technique. La capacité économique comprend le talent de la spéculation, la connaissance des besoins du marché et, si l'on peut dire, le flair commercial quant à l'intensité de la demande et aux possibilités de l'offre, le talent de l'administration industrielle et de la comptabilité. La capacité technique suppose, outre la connaissance pratique de la profession ou du métier,

1. *De la Liberté du travail*, l. IV.

de l'exécution et de la main-d'œuvre, l'aptitude à suivre le mouvement de la science pure et d'en faire l'application à l'industrie. Les classes ouvrières sont les premières intéressées à ce que beaucoup d'entrepreneurs réunissent ces qualités, puisqu'elles sont les premières à souffrir des entreprises formées à la légère et mal conduites.

Ainsi se trouvent dégagées, à la veille du jour où va devenir prépondérante la poussée socialiste qui, plus ou moins directement, exalte le travail matériel au détriment des autres facteurs de la production, les deux positions essentielles sur ce point des libéraux. Tout d'abord, le travail n'a pas de valeur en soi : c'est un détour contingent de la production qui, par lui-même, n'a pas de prix, sauf au moment et dans la mesure où il crée de l'utilité; nous n'avons pas besoin de travail mais d'utilité. Cependant et en second lieu, dans l'état actuel des choses, le travail est un facteur nécessaire de la production, mais sans aucune prééminence sur les autres, notamment sur le capital économique du capitaliste, ni sur le capital psychologique de l'entrepreneur. Tous les producteurs sont sur le même pied au titre de créateurs d'utilité. Le travail manuel ne tire aucune supériorité du fait que l'utilité qu'il crée s'incorpore à la matière.

Nous arrivons ainsi à un renversement complet de la proposition fondamentale de la doctrine physiocratique, qui peut seule être opposée à la théorie de Dunoyer. Toutes deux, en effet, sont logiques, à l'exclusion des moyens termes imaginés par A. Smith et ses successeurs immédiats. Ou bien produire c'est créer de la matière, et alors la nature seule est productrice ou paraît l'être, les agriculteurs se bornant à recueillir ses dons, ou bien produire c'est créer de l'utilité, et alors le concept de productivité doit s'étendre à tous les actes et à toutes les institutions qui accroissent la somme des utilités.

Dans cette catégorie élargie des producteurs d'utilité, une mention spéciale doit être faite de l'un d'eux, avons-nous dit, pour les méprises auxquelles la nature de son rôle a donné lieu : c'est le gouvernement. Pendant tout l'Ancien Régime, l'objet réel de sa production a été méconnu : les mercantilistes lui ont attribué les fonctions les plus diverses, réglementation de l'industrie et du commerce colonial, organisation des corporations, prohibitions douanières, protection du travail national, toutes fonctions supposant que l'État détient une autorité considérable et exerce un pouvoir général de commandement sur les activités individuelles. A. Smith lui-même lui reconnaît encore un triple ou un quadruple rôle. La vérité est que ce rôle est unique et que de ces multiples fonctions une seule est son apanage propre : c'est d'assurer aux autres producteurs la sécurité par l'organisation de la force armée pour ce qui regarde l'extérieur, par l'institution de la justice civile et pénale pour ce qui regarde l'intérieur. Le gouvernement est un producteur de sécurité, conduit par conséquent à agir directement sur l'homme. Il est assez nécessaire dans cette fonction pour que la masse des producteurs reconnaisse au profit de celui-là un certain droit de contrainte sur les autres, droit indispensable à l'accomplissement de sa tâche. Mais il va de soi que cette contrainte est étroitement mesurée et délimitée par le but précis qu'elle a pour objet de rendre accessible et parce qu'il y a en elle d'anormal, si l'on tient compte de la condition respective des producteurs dans l'état industriel. On ne saurait donc exagérer ni l'importance du rôle du gouvernement, ni les précautions à prendre pour l'empêcher d'en sortir.

III

Faisant dévier la doctrine classique vers cette thèse nouvelle d'un antagonisme entre l'individu et l'État,

Dunoyer prend cependant le contre-pied de la conception anarchiste. La sécurité est le premier des besoins sociaux; sans elle, tous les biens perdent de leur valeur et les facultés productives décroissent en énergie. Plus la société progresse, plus elle a besoin d'une justice prompte, complète, exacte et durable. Plus les populations sont engagées dans les voies du travail, plus leur susceptibité devient inquiète, plus elles sont portées à prendre l'alarme, comme l'attestent au moindre bruit de guerre ou de sédition les fluctuations du crédit, plus elles aspirent à une sûreté qui, dépassant l'ordre intérieur, s'étende aux relations internationales. Le premier devoir du gouvernement est donc de s'abstenir des spéculations aventureuses où le poussent les passions ambitieuses des révolutionnaires. Il doit au contraire faire régner la paix, faciliter le jeu des lois économiques, incliner les citoyens à prendre de bonnes habitudes civiles, substituer graduellement l'activité de la société à celle de l'administration, l'adhésion volontaire à la contrainte. Ainsi délimité le rôle de l'État devient chaque jour plus capital; le service qu'il rend est tel « qu'il n'y a pas de termes pour l'apprécier ».

Il est malheureusement porté à en sortir. Tout l'Ancien Régime le montre à l'évidence; les révolutions elles-mêmes n'ont pas laissé d'étendre le régime réglementaire par le surcroît de personnel que chacune d'elles a créé. Cette déplorable tendance nous mène en plein socialisme, c'est-à-dire à la négation de la liberté, c'est-à-dire encore à la restriction des forces productives nationales. Il faut donc rappeler à tout propos que le gouvernement est une simple dépendance de la production, que les gouvernants sont de simples commis, payés par les producteurs pour veiller, sans plus, à leur sécurité [1]. « Le gouvernement

1. Dunoyer cite avec admiration l'exemple de l'Angleterre où les hommes publics se considèrent à la lettre comme les

est dans la société, et non la société dans le gouvernement[1]. » Il ne faut donc pas le charger de gouverner tous les arts. Pour tout gouverner il faudrait tout connaître. Or il suffit de songer à la prodigieuse diversité, à la complication infinie des mouvements auxquels se livrent ceux qui pratiquent les divers arts qu'on veut gouverner autoritairement, pour reconnaître que l'État n'en peut avoir qu'une « très légère, très superficielle, très vague et très imparfaite idée ». Avant Spencer, Dunoyer assimile la société à l'organisme humain ; toutes les classes de producteurs dans le corps social, comme tous les organes dans le corps humain, concourent à la vie commune, mais chaque organe a sa fonction qu'aucun autre ne dirige. Il serait absurde de charger l'estomac de régler les mouvements du cœur. Il ne l'est pas moins de confier au producteur de sécurité le soin de diriger les producteurs d'autres utilités. La spécialisation doit s'accroître dans l'art gouvernemental comme dans tous les autres. C'est à cette condition que ses procédés se perfectionneront, que son action se fortifiera à mesure que son objet sera mieux circonscrit, qu'on aura mieux élagué ce qui l'embarrasse.

Ainsi entendue, la fonction gouvernementale ne réclame qu'un petit nombre d'agents, la masse des travailleurs demeurant disponible pour accroître la somme des utilités sociales autres que la sécurité. Il convient donc de diminuer le nombre et des fonctions publiques et des fonctionnaires, et d'employer à cette fin le seul moyen efficace, qui est de réduire les émoluments ou salaires[2]. Peu importe d'ailleurs l'enseigne de la Compagnie chargée de veiller à la sûreté commune,

serviteurs obligés du public, et s'adressent à lui avec la plus respectueuse déférence.

1. *Du système de la Centralisation* (Journal des Économistes, 1842, t. I, p. 380 et suiv.).

2. *De l'influence qu'exercent sur les gouvernements les salaires attachés à l'exercice des fonctions publiques* (Notices d'Économie

qu'elle soit monarchie ou république, pourvu qu'elle coûte peu et ne vexe point, qu'elle réalise progressivement cet idéal d'une société si parfaitement éduquée, que le gouvernement puisse disparaître, en laissant aux habitants la pleine jouissance de leur temps, de leurs revenus et de leur liberté.

Le gouvernement dispose, quant aux faits de l'individu, de deux moyens d'action qui sont la prévention et la répression. Les préférences de Dunoyer vont sans hésitation au système répressif pour sa valeur éducative et aussi pour son efficacité qu'il estime plus grande, au point qu'il ne croit utile en aucun cas de faire appel au système préventif. Il s'attaque donc à la réglementation de certaines professions comme celle de médecin, aux formalités, aux frais que doivent subir ou acquitter ceux qui les veulent exercer. Il décrit avec une ironie qui ne laisse pas d'être plaisante les cérémonies qu'exige la collation du titre de médecin et ce protocole minutieux qui va jusqu'à déterminer le costume que les maîtres devront porter pour instruire les aspirants. A son sens, le système répressif suffirait à punir le médecin ignorant, opinion téméraire qui sort d'ailleurs de la logique du système libéral, puisque l'inégalité de liberté entre médecin et patient peut suffire à faire admettre l'intervention préventive du législateur.

De même en ce qui concerne la réglementation du travail des enfants [1], Dunoyer se montre douloureusement affecté de la brèche qu'a faite à ses principes ordinaires l'Angleterre, « le pays le moins systématique

sociale). L'exemple de la France contemporaine suffit à montrer l'optimisme des solutions de Dunoyer. A la paresse nationale acceptant avec avidité des émoluments infimes par crainte de la vie active et des responsabilités, il dirait sans doute qu'il n'est qu'un remède, aussi utopique peut-être : une réforme de l'éducation et des mœurs.

1. *De la police du travail en Angleterre*, rapport sur une mission confiée à Dunoyer par l'Académie des Sciences morales en 1854 (*Notices d'Économie sociale*).

qu'il y ait au monde et où l'on se décide le moins par des vues d'ensemble et des considérations *a priori* ». En effet, nos voisins ont une loi protectrice des enfants, si contradictoire, dit Dunoyer, avec les dispositions les plus anciennes et les plus accréditées de l'esprit public anglais qu'elle est jugée avec peu de faveur, même par le pouvoir chargé de la faire exécuter [1]. Scrupules excessifs d'ailleurs, puisque, d'une part, il y a ici encore inégalité de liberté entre l'enfant et l'employeur, et puisque, d'autre part, l'occasion semble s'offrir d'appliquer cette idée de Dunoyer lui-même que la réglementation provisoire peut éduquer les employeurs et leur faire contracter de bonnes habitudes civiles. La réglementation, dont Dunoyer montre à merveille les difficultés d'application, n'est sans doute pas un idéal : elle peut être un moyen d'atteindre l'idéal.

Intransigeant quant au laisser-faire, Dunoyer ne l'est pas moins quant au laisser-passer. Le libre-échangisme intégral n'est qu'une simple application des théories générales de l'auteur qui répond ingénieusement à ses adversaires, sans ajouter d'argument théorique nouveau à la doctrine de Ricardo. Il n'y a donc lieu de s'y arrêter que pour signaler au passage les caractères propres de sa thèse [2].

Tout d'abord, comme la liberté en général, le libre-échange ne peut être que le terme d'une évolution. Les

1. L'expression même que Dunoyer donne à sa pensée, l'esprit manifestement récalcitrant qui l'anime, dans la reconnaissance du mal auquel la réglementation du travail se propose de porter remède, fait pressentir l'école orthodoxe. (Cf. *Notices d'Économie sociale*, p. 590-591.)

2. Cf. dans *La Liberté du travail*, le chapitre consacré, non pas, comme on pourrait le croire, à « la liberté des échanges », mais à « l'industrie voiturière », l. VIII, ch. III, — et surtout les articles suivants du *Journal des Économistes* : septembre 1843, *Influence du régime prohibitif sur les relations sociales et sur le développement des diverses industries*; décembre 1847 et février 1848, *Mémoire pour la liberté du commerce international*.

restrictions apportées jusqu'alors à la liberté commerciale ont été le complément naturel des privilèges qui à l'intérieur défendaient l'industrie nationale contre la concurrence. Ces restrictions n'ont pas eu que de mauvais effets ; elles ont vaincu l'hésitation des capitalistes lorsque les nations sont nées à la vie industrielle. Mais, dans l'état industriel, les conditions nécessaires à la *liberté* des échanges, c'est-à-dire au pouvoir d'échanger, sont réunies : les langues, les monnaies, les poids et mesures des différentes nations sont aisément connaissables ; les connaissances professionnelles, la vigilance, la bonne foi sont devenues suffisantes pour protéger les commerçants nationaux ; la répression des fraudes et du dol est désormais possible. Les restrictions à la liberté sont donc aujourd'hui injustes et nuisibles.

En second lieu, le libre-échange n'implique pas la disparition des nations. Au contraire, Dunoyer estime bon et désirable que se perpétuent les diversités nationales ; mais il revient à la vieille idée providentialiste, que l'Auteur du monde a voulu, par cette diversité même, créer un lien de solidarité entre les nations.

On objecte aux libre-échangistes les dangers possibles d'une guerre, pour un pays qui ne se suffit pas à lui-même. Cette objection lui paraît reposer sur quatre suppositions erronées. On insinue en effet que le régime restrictif permettrait à un pays de se suffire intégralement et que la liberté conduirait nécessairement à l'abandon de certaines industries. Dunoyer le conteste et sur ce point son argumentation semble faible. La protection ne vise pas en effet ce résultat inconcevable d'une indépendance intégrale, mais seulement l'indépendance relativement à certains produits d'importance primordiale. Quant à la liberté, il est difficile de contester qu'un de ses plus utiles effets soit de spécialiser la production nationale et par conséquent de faire disparaître les industries dont l'entre-

tien constitue une lourde charge pour les consommateurs.

On suppose encore, en opposant au libre-échange l'inexistence de la paix perpétuelle, que la guerre interromprait entre belligérants toute relation commerciale; ce qui est faux. On suppose enfin que la guerre, dans un régime de liberté, est l'état naturel du monde, et, en la considérant comme possible, on s'arrange pour la rendre inévitable.

Le dernier argument libre-échangiste de Dunoyer, c'est que la liberté n'aurait même pas cet effet de diminuer pour les industries protégées un profit réel encore qu'injuste. Ce profit, en effet, n'est qu'apparent. Dès qu'une industrie est protégée les autres veulent l'être, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Il en résulte ce double effet : à l'intérieur, « aucune industrie ne peut vendre plus cher ce qu'elle fait qu'à la condition de payer plus cher tout ce qu'elle consomme et d'être réduite à travailler plus dispendieusement. » A l'extérieur, il se crée un « système universel de répulsion » : les débouchés se ferment et les crises de surproduction se généralisent [1].

La conviction de Dunoyer est donc formelle ; le libre-échange est la seule politique qui convienne dans la période de l'état industriel. Cependant si sincère est son respect de la liberté, qu'il n'admet pas que cet affranchissement soit réalisé par voie d'autorité et qu'il expose à ce sujet une conception diamétralement opposée à celle du despotisme éclairé des Physiocrates. « Le pouvoir, dit-il, n'a point à remplir le rôle de précurseur... Il a le devoir étroit d'attendre que les idées, même justes, se soient naturalisées dans le pays... Il ne serait pas bon qu'il fît des surprises aux opinions régnantes, même dans l'intérêt de la vérité [2]. » C'est

1. On trouvera le plus éloquent commentaire de cette vérité libre-échangiste dans le livre de M. Méline : *Le Retour à la Terre et la Surproduction industrielle* (Paris, Hachette, 1905).

2. De même, après le coup d'État économique que fut le

seulement « de la propagande » et de l'instruction qu'il attend le triomphe de son opinion.

Ce n'est pas seulement ce culte raffiné de la liberté, si étranger à nos préoccupations présentes, qui mérite à l'œuvre de Dunoyer d'être tirée de l'oubli et soumise aux méditations de nos contemporains. En faisant de l'État un producteur de sécurité, en montrant l'importance capitale et croissante de son rôle et la nécessité de l'y spécialiser pour qu'il s'en acquitte convenablement, Dunoyer a formulé un principe dont la France du xxe s. fournit trop clairement la confirmation. L'État est devenu pour nous le dispensateur des grâces providentielles, l'artisan de notre idéal moral, le collaborateur de tous les genres de la production nationale. Il apparaît de plus en plus qu'il a négligé parmi ses fonctions la seule nécessaire, la seule qui lui revenait de droit et qui était d'assurer notre sécurité à l'intérieur et à l'extérieur; semblable à ces objets hétéroclites et funestes, inspirés par « l'art nouveau », qui étonnent le regard et confondent l'imagination par l'étrangeté de leur aspect et la diversité de leurs usages et qui, partout également incommodes, peuvent remplir indistinctement tous les emplois, hormis celui qui est leur destination naturelle.

traité franco-anglais de 1860, conclu par Napoléon III agissant seul en vertu des pouvoirs que lui conférait le sénatus-consulte de 1852, Prévost-Paradol écrivait : « Il y a des libres-échangistes et des protectionnistes dans le parti libéral; mais on n'y trouvera pas un partisan du traité de commerce... Ceux-là mêmes qui eussent volontiers passé leur vie à convaincre leurs concitoyens de l'utilité d'une semblable mesure, ne voudraient à aucun prix avoir pris part à cette brusque victoire. Ils voulaient convertir et non point soumettre, persuader et non pas contraindre, et le succès de leurs propres idées ne les a nullement enorgueillis quand ils l'ont vu sortir de ce coup inattendu d'autorité. » (*Les Anciens Partis*, 1 br., Paris, Dumineray, 1860.)

CHAPITRE II

LES DÉVELOPPEMENTS COMPLÉMENTAIRES DE LA DOCTRINE CLASSIQUE (*suite*) : J. ST. MILL ET LA THÉORIE DE L'INDIVIDUALISME

I. La méthode de Stuart Mill. — II. La théorie de l'Individualisme. — III. La théorie de l' « état stationnaire ». — IV. L'individualisme et les réformes sociales. — V. Le progrès social et le socialisme.

A trois ans, John Stuart Mill connaissait à fond les racines grecques; à huit ans, il avait lu dans le texte Hérodote, Xénophon, Platon et la plupart des historiens anglais. De huit à douze ans, il prit contact avec les auteurs latins et le reste des auteurs grecs. A ses moments perdus, il avait appris l'algèbre, la géométrie, l'algèbre supérieure, le calcul différentiel et composé une histoire romaine. A douze ans il se recueillit dans une étude attentive de la logique; si bien que, l'année suivante, ayant à peu près fait le tour des connaissances humaines, ce savant de treize ans prit terre sur l'Économie politique et couronna son éducation en composant un abrégé critique des théories d'A. Smith et de Ricardo.

L'auteur de ce singulier plan d'éducation était son père James Mill[1], grand ami de Bentham et de Ricardo,

1. Sur James Mill, lui-même auteur d'*Éléments d'Économie*

non dépourvu d'originalité dans la vie privée et qui se flattait d'agir ainsi sur ces premières habitudes de l'enfant « qui constituent le caractère fondamental de l'homme ».

En dépit de ce qu'on pourrait croire, Stuart Mill échappa à l'anémie cérébrale : il échappa même à l'évanouissement complet de sa personnalité auquel semblait le condamner toute cette science livresque. Au contraire, il devint le théoricien de ces individualités fortes dont il était lui-même un exemple et il est, dans l'histoire des doctrines de liberté, le véritable représentant de l'individualisme économique. Tant il est vrai que l'esprit individualiste n'est pas seulement un effet du caractère acquis, qu'expliquent suffisamment les différences d'éducation et de circonstances extérieures, mais un instinct en connexion avec la structure de l'appareil cérébral et nerveux [1] et apparemment formé par une longue hérédité.

Cependant vers la vingtième année, Stuart Mill subit le contre-coup de ses excès intellectuels. Il traverse une crise morale douloureuse, révélant les symptômes d'une neurasthénie aiguë, caractérisée par un profond sentiment de dépression, de découragement et d'impuissance et dont il conserva toute sa vie des tics nerveux. Pour cet « intellectuel » chez lequel les facultés affectives avaient été jusqu'alors comprimées, une aventure sentimentale et romanesque allait prendre une importance décisive. A vingt-cinq ans, il rencontra une jeune femme de vingt-trois ans, qu'il devait épouser après vingt ans d'une liaison platonique, M[me] Taylor, « l'amitié la plus précieuse de sa vie » et à laquelle il se reconnaîtra redevable du meilleur de son inspiration, n'ayant été, dit-il, que l'interprète des vérités originales aperçues par elle bien avant lui.

politique (1821, trad. franç., Paris, Bossange, 1823), et sur ses amis consulter : Élie Halévy, *La Formation du Radicalisme philosophique*, t. II, l. II, ch. III.

1. Stuart Mill, *Système de Logique* (trad. franç.), t. II, p. 445.

L'œuvre très complexe de Stuart Mill est assez volontiers présentée comme contradictoire en ses diverses parties[1]. Le disciple respectueux des classiques qui écrit les *Principes d'Économic politique* en 1848, inclinerait de plus en plus au socialisme, sans qu'il prît souci de concilier ses dernières aspirations et ses premières convictions. Je crois au contraire que, si l'on remonte aux prémisses philosophiques et méthodologiques de ses conceptions économiques, si l'on tient compte de son effort pour définir plus exactement l'objet de la science économique et la faire bénéficier des progrès réalisés par la philosophie des sciences, on s'aperçoit qu'à aucun moment il n'abandonne l'individualisme, qu'aucune de ses théories même ne porte atteinte, si

1. L. Cossa, *Histoire des Doctrines économiques* (Giard et Brière, 1899), p. 344.

Je me borne à signaler parmi les œuvres de Stuart Mill celles qui présentent pour nous un intérêt capital.

Système de Logique déductive et inductive (1843), trad. franç. de L. Peisse (Alcan), notamment le livre VI : De la Logique des Sciences morales.

Essays on some unsettled questions of political economy (1844), non traduit.

Principes d'Économie politique avec quelques-unes de leurs applications à l'Économie sociale (1848), trad. franç. de MM. Dussard et Courcelle-Seneuil (1861), 2 vol. (Guillaumin).

Dissertations et Discussions (1859-1875) : articles insérés dans les Revues d'Édimbourg et de Westminster, non traduits sauf l'*Essai sur la Révolution de 1848 et ses détracteurs* (trad. franç. de Sadi Carnot, Alcan, 1888).

La Liberté (1859), trad. franç. de Dupont-White (1877, Guillaumin).

L'Utilitarisme (1863), trad. franç. de P.-L. Le Monnier (3e édit., 1903, Alcan).

Aug. Comte et le Positivisme (1865), trad. franç. de Clémenceau (Alcan).

Autobiography (publication posthume, 1873), trad. franç. sous le titre *Mes Mémoires* par E. Cazelles (Alcan).

Chapters on Socialism (publication posthume dans la *Fortnightly Review*, 1879), trad. franç. dans la *Revue philosophique* (1879) : *Fragments inédits sur le socialisme*.

Lettres inédites à Aug. Comte (trad. précédée d'une introduction par L. Lévy-Brühl, Alcan, 1899).

près du socialisme qu'elles semblent conduire, à ce qu'il y a d'essentiel dans la doctrine classique. Sa préoccupation dominante est seulement d'adapter cette doctrine à la philosophie de son temps[1], de la mettre à sa vraie place, de montrer en quelle mesure limitée mais réelle elle peut prétendre à une valeur scientifique et à une utilité pratique, et quelle souplesse peut lui être conférée.

I

Stuart Mill précise avant tout l'idée caractéristique du libéralisme scientifique, que les principes généraux doivent être dégagés et considérés abstraction faite tout d'abord de leurs applications possibles. A cet effet, il oppose nettement la science et l'art économiques, confondus par A. Smith lorsque ce dernier fait de l'Économie politique la science qui a pour objet d'enrichir le peuple et le souverain. En réalité, l'idée de science et l'idée d'art diffèrent l'une de l'autre comme l'entendement diffère de la volonté, ou comme l'indicatif grammatical diffère de l'impératif[2]. « La science constate des faits : elle est une « collection de vérités ». L'art, qui vient ensuite, et qui ne doit pas troubler la

1. C'est cet effort qui lui vaut les éloges d'Aug. Comte. « Je persiste à regarder votre projet de traité sur l'économie industrielle, lui écrit ce dernier en 1844, comme une très heureuse et fort opportune tentative d'attirer à la nouvelle philosophie une classe d'esprits estimables qui, tendant avec énergie vers la formation de la vraie science sociale, n'ont besoin à cet égard que d'être mieux dirigés : en attendant, ils préservent le public, à leur manière, du pur empirisme sociologique qui serait bien plus dangereux.... Je me rappellerai toujours que le vieux Say, quoique son intelligence fût assurément peu étendue, me témoignait, il y a vingt ans, sa vive sympathie pour mes premiers travaux en philosophie politique, fermement convaincu, disait-il, que nous marchions dans la même voie, tendant tous deux à fonder la science sociale ». (*Lettres de Stuart Mill à Aug. Comte*, édit. Lévy-Brühl, p. 338.)

2. *Unsettled questions...*, p. 124 et suiv.

recherche scientifique, fait application, au gré des convenances sociales, des vérités découvertes. Il consiste en préceptes; il est « un corps de directions ou de règles de conduite ». La science dit : « Cela est ou n'est pas »; l'art : « Faites ceci ou évitez cela. »

Parmi les sciences, il est deux catégories qui embrassent tout le champ du savoir humain : la catégorie des sciences physiques, qui « traitent des lois de la matière et de tous les phénomènes complexes, en tant qu'ils dépendent des lois de la matière », et la catégorie des sciences morales ou mentales, qui « traitent des lois de l'esprit et de tous les phénomènes complexes, en tant qu'ils dépendent des lois de l'esprit. » L'Économie politique appartient à la seconde de ces catégories. Ainsi, la production du blé, qui met en jeu les lois de la matière, représentées par les propriétés du sol et de la vie végétale qui font germer le grain, et par les qualités de notre constitution physique qui rendent le blé nécessaire à son entretien, n'est objet de recherches pour l'économiste, que dans la mesure où elle met également en jeu les lois de l'esprit, représentées par le désir de la possession des subsistances et par conséquent des moyens nécessaires pour se les procurer. L'objet propre de la science économique est donc « l'étude de la production et de la distribution, en tant qu'elles dépendent des lois de la nature humaine ». Cette dépendance, comme nous le verrons, est d'ailleurs inégale pour ces deux parties de la science, la production faisant une plus large place que la distribution aux lois de la matière, considérées par l'économiste comme des données qu'il ne peut modifier.

L'Économie politique étant ainsi définie, il est aisé de déterminer les méthodes qu'elle ne saurait adopter et celle qui lui convient.

Elle rejettera tout d'abord la méthode « chimique ou expérimentale [1] », qui, répondant, à certains égards,

1. *Système de Logique* (trad. franç.), t. II, p. 468 et suiv.

à ce que nous appelons aujourd'hui la méthode réaliste, a le culte superstitieux du fait. Dans chaque cas considéré, elle exige une expérience et, sur cette expérience, elle base une certitude. Or les expériences sont rares et difficiles en Économie politique. Elles sont d'ailleurs dépourvues de toute valeur probante, puisque l'effet obtenu dépend d'une pluralité de causes, parmi lesquelles on ne saurait discerner à coup sûr celle qui a réellement agi. L'Angleterre est prospère sous un régime libre-échangiste; les États-Unis le sont sous un régime protectionniste. Que conclure de ces exemples contradictoires, si l'on ne remonte pas à quelque principe supérieur puisé dans la connaissance des lois de la nature humaine?

La méthode « géométrique ou abstraite[1] » constitue l'extrême opposé. Elle a pour caractère l'excès de la déduction, la tendance, déjà signalée par Hume, à faire résulter tous les phénomènes sociaux d'une force unique, d'une seule propriété de la nature humaine, alors que les circonstances agissant sur la condition et la marche de la société sont innombrables.

Il faut donc combiner les deux procédés dans une troisième méthode qui est la méthode « déductive concrète[2] », combinaison des deux précédentes, où l'une et l'autre sont appelées à corriger réciproquement leurs défauts. Elle consiste à considérer dans un effet donné, non pas une seule cause abstraitement isolée mais toutes les causes réellement en action, lois psychologiques des actions et des sentiments et éléments particuliers de la société en question. La part de la déduction consiste à déduire de ces lois une conclusion, « à trouver des propositions générales exprimant brièvement ce qui est commun à de grandes classes de faits ». Mais les phénomènes sociaux sont si compliqués que cette première recherche appelle une

1. *Système de Logique*, t. II, p. 478 et suiv.
2. *Op. cit.*, t. II, p. 504 et suiv.

vérification concrète, consistant en une expérience scientifique qui confirmera ou infirmera la loi.

Jusqu'ici Stuart Mill n'a fait que définir avec plus de rigueur scientifique les procédés de recherche que nous avons vu les classiques adopter spontanément; il lui reste à montrer les lacunes de leurs conclusions. Ces lacunes tiennent à « l'erreur très commune chez les économistes d'appliquer les conclusions tirées des éléments d'un certain état de société à d'autres états dans lesquels beaucoup d'éléments ne sont pas les mêmes[1] ». Conformément aux idées régnantes, qui sont celles d'Aug. Comte, des Saint-Simoniens et de Dupont-White, Stuart Mill croit à la réalité du Progrès, c'est-à-dire non pas nécessairement d'un perfectionnement, mais d'un mouvement fondamental qui modifie graduellement les phénomènes sociaux, qui différencie et enchaîne des états successifs de société. Il estime anti-scientifique au premier chef d'omettre « de bien établir le caractère purement provisoire de toute doctrine sur les phénomènes industriels qui fasse abstraction du mouvement général de l'humanité[2] ». A la *Statique sociale*, comme dit Aug. Comte, aux *Uniformités de coexistence*, comme dit Stuart Mill, qu'ont seules considérées les classiques, il faut ajouter l'étude de la *Dynamique sociale* ou des *Uniformités de succession*[3]. La société dans laquelle nous vivons n'est pas figée et immuable; elle est en gestation d'une société différente, dont nous pouvons à l'avance discerner les caractères. Tandis que les Physiocrates croyaient à la valeur éternelle de l'Ordre naturel, essentiel et uniforme qu'ils prétendaient faire régner dans les sociétés humaines, Stuart Mill croit que toute société se transforme et évolue. La science économique devra donc discerner

1. *Système de Logique*, t. II, p. 492.
2. *Lettres de Stuart Mill à Aug. Comte* (édit. Lévy-Brühl, p. 322).
3. *Système de Logique*, t. II, p. 516.

dans les lois qu'elle constate et dans les principes qu'elle formule ceux qui, correspondant à des éléments stables, ont eux-mêmes une portée constante et ceux qui n'ont au contraire qu'une portée temporaire et limitée.

L'œuvre économique de Stuart Mill embrasse ces deux parties de la Science Sociale : la Statique et la Dynamique. La première n'est qu'un exposé plus ample, plus clair et surtout mieux ordonné de la doctrine classique, dont Stuart Mill admet le point de départ, les thèses maîtresses et les conclusions favorables au laisser-faire et au laisser-passer.

Il justifie en effet les auteurs de cette doctrine d'avoir admis, en matière économique, la prédominance constante de l'intérêt personnel dans la détermination des activités individuelles. C'est là une abstraction nécessaire, suffisamment exacte d'ailleurs pour des individus considérés en masse et correspondant assez bien à la réalité présente des choses pour ne pas fausser les calculs : « La conduite d'une suite de personnes ou de la majorité d'un corps sera en gros dirigée par l'intérêt personnel[1] ». Les effets qu'il nous est le plus nécessaire de prévoir et de contrôler étant déterminés plutôt par les causes générales que par toutes les causes partielles prises ensemble[2], dépendant par conséquent des qualités communes du genre humain, nous dégageons ainsi des propositions générales *presque* toujours vraies[3]; nous arrivons non pas à des prévisions positives, mais à découvrir des *tendances*[4]. « Un degré d'information insuffisant pour une prédiction peut être très utile pour la direction de la pratique[5]. »

Au laisser-passer, Stuart Mill apporte l'argumentation serrée de sa théorie des valeurs internationales.

1. *Système de Logique*, t. II, p. 483
2. *Op. cit.*, t. II, p. 432.
3. *Op. cit.*, t. II, p. 492.
4. *Unsettled questions...*, p. 161.
5. *Système de Logique*, t. II, p. 467

Reprenant une idée de Ricardo et de James Mill, il oppose à la valeur nationale des produits, valeur déterminée par les frais de production, une valeur internationale constituée par les frais de production du produit national donné en échange d'un produit étranger. D'ou il résulte que l'utilité du commerce extérieur n'est pas seulement de nous procurer des choses que nous ne pouvons produire, mais des choses que l'étranger produit à meilleur marché que nous, ou même, parmi les choses que nous produisons plus économiquement que l'étranger, celle à l'égard de laquelle notre supériorité est la moins marquée et que nous échangeons contre les autres. C'est donc dans l'importation que réside la principale utilité du commerce extérieur, par la spécialisation qu'il permet dans l'ordre de production le plus économique. Plus on importe, plus on est riche[1].

Quant au laisser-faire, il doit être, dit Stuart Mill, la règle générale. Comme il n'y a point de vérités absolues dans l'art politique, ce principe présenté sans de fortes restrictions n'est ni pratique ni scientifique, mais « ceux qui l'affirment sont dix-neuf fois sur vingt pratiquement plus près de la vérité que ceux qui le nient[2] ». Ainsi entendu, le principe s'accommode de nombreuses exceptions[3] : l'intervention de l'État pourra, le cas échéant, servir ce mouvement interne

1. On trouvera un bon exposé de la théorie de Stuart Mill dans le *Précis de la Science économique et de ses principales applications* de A.-E. Cherbuliez (Paris, Guillaumin, 1862, 2 vol., t. I, l. II, ch. VIII), et dans l'*Histoire des Doctrines économiques* de M. J. Rambaud (2e édit., 1902, Larose, ch. VI, p. 375-392).

2. *Aug. Comte et le Positivisme* (trad. Clémenceau, 2e édit., 1879, p. 78).

3. *Principes d'Économie politique*, l. V, ch. XI. Les exceptions énumérées par Stuart Mill sont relatives à l'instruction, à la protection des enfants et jeunes personnes, aux contrats à perpétuité, à la surveillance des associations et des entreprises d'intérêt public qui revêtent la forme d'un monopole, à la réduction des heures de travail, aux concessions de terres aux colonies, à l'assistance, etc.

de transformation qui s'opère dans le sein de la société présente et qu'étudie spécialement la Dynamique sociale.

II

Si susceptibles d'évoluer que soient les sociétés, il est une donnée qui demeure constante dans les formes successives qu'elles revêtent : c'est le rôle qui appartient en elles à l'individu. Les sociétés ne sont que des groupements d'individus. Lorsqu'un chimiste unit deux atomes d'hydrogène à un atome d'oxygène, il obtient une substance nouvelle, très différente de l'oxygène et de l'hydrogène, et qui est l'eau. Lorsque plusieurs individus se réunissent et forment une société, leurs personnalités coexistent sans se confondre et sans qu'apparaisse un organisme nouveau [1]. Quel que soit donc notre légitime désir de réformes sociales, toutes demeurent subordonnées au respect du principe individualiste qui est l'âme même du système de Stuart Mill. La valeur des sociétés est rigoureusement mesurée par la valeur des individus qui les composent. En quoi consiste donc cette valeur des individus et quel régime est le plus susceptible de la développer? [2]

Bien qu'il existe entre les hommes une certaine communauté d'instincts primitifs et de tendances naturelles, qui a seule permis aux classiques de formuler des conclusions doctrinales et des préceptes généraux d'art économique, il existe aussi à côté de ces traits élémentaires et communs des différences profondes entre les individus, différences tenant au caractère, aux goûts, à l'éducation, au genre de vie, aux qualités congénitales ou acquises. Cette différenciation est un fait nécessaire qu'aucune utopie égali-

1. *Système de Logique* (trad. franç.), t. II, p. 468.
2. Stuart Mill, *La Liberté*. — Consulter en outre l'étude du Dr A.-L. Martinazzoli : *La Teorica dell' Individualismo secondo John Stuart Mill* (Milan, Ulrico Hœpli, 1905).

taire ne saurait impunément méconnaître. Ce qui distingue en effet l'homme de la bête, ce qui l'élève au-dessus de la faculté d'imitation des singes [1], c'est précisément le désir de développer son individualité, d'être différent des autres en étant pleinement lui-même. Le type humain le plus parfait, c'est l'individu actif en voie de perpétuel devenir, jamais satisfait de soi, utilisant toutes ses facultés, développant sans cesse son intelligence. « Un être qui n'a pas de désirs et d'impulsions à lui, n'a pas plus de caractère qu'une machine à vapeur [2]. »

Du fait même de cette différenciation constante qui est la marque du progrès, résulte la constitution dans la société d'une sorte d'aristocratie intellectuelle et morale, composée d' « hommes de génie », c'est-à-dire d'individus originaux. Mais chez Stuart Mill l'individualisme ne revêt pas encore la forme vraiment aristocratique. L'élite intellectuelle n'est pas affranchie des liens sociaux ; elle n'est pas fondée sur le sacrifice de la minorité. Le génie égoïste est un génie inférieur, que Stuart Mill condamne sans réserve. Son individualisme est au contraire hautement démocratique, en ce sens que l'élite, intimement mêlée à la vie sociale, n'a pas d'autre rôle que de servir le progrès commun [3]. La foule humaine se divise en deux groupes : les initiateurs, les pionniers qui frayent la voie, et les imitateurs qui profitent des découvertes des précédents, non pas servilement et aveuglément, mais en adoptant librement un certain mode de conduite et en sauvegardant par conséquent leur individualité.

Sous quelque jour que l'on considère le progrès, qu'il s'agisse du progrès matériel ou du progrès moral, il est conditionné par cette constitution d'une élite sociale. Il s'est trouvé des penseurs pour affirmer le fatalisme de l'évolution des sociétés, où ils voient seu-

1. *La Liberté* (trad. franç.), p. 213.
2. *Op. cit.*, p. 216.
3. *Op. cit.*, p. 223 et suiv. Cf. *Mes Mémoires*, p. 163.

lement agir des causes générales, des lois universelles et rigoureuses que ni les individus ni les gouvernements ne sauraient modifier [1]. Tout atteste, au contraire, que l'agent principal du mouvement social n'est autre que le progrès de l'intelligence humaine, et que la spéculation, qui semble le fait d'une minorité d'esprits exceptionnels, est en réalité la principale cause déterminante de la marche en avant des sociétés [2]. Leur état physique, en effet, est subordonné à l'état de la science, puisque c'est lui qui fixe et recule peu à peu la limite des perfectionnements industriels. Leur état moral et politique est en étroite corrélation avec les opinions communes des individus groupés, car la subordination à ces opinions mesure le degré de force de l'union sociale. C'est ce que l'histoire confirme dans tout son cours : tout progrès de la civilisation matérielle est précédé d'un progrès de la science. Tous les grands changements sociaux sont précédés par quelque grand changement dans la manière de penser : Polythéisme, Judaïsme, Christianisme, Protestantisme, Philosophie critique de l'Europe moderne.

Ce sont donc les idées qui mènent le monde, et par conséquent une influence déterminante revient dans son évolution aux individualités fortes. Tantôt elles composent un gouvernement et leur action déterminante apparaît à tous les yeux. Tantôt elles se bornent à donner le branle au développement intellectuel de la race, à faire progresser l'esprit humain dans sa compréhension du monde. Dans les deux cas elles sont un anneau indispensable de la chaîne des causations qui provoquent l'apparition des états sociaux successifs. Macaulay, soutenant l'opinion inverse, a comparé ces individualités fortes à des hommes qui, se tenant sur les lieux plus élevés que la masse, reçoivent simplement les premiers rayons du soleil qui, même en leur absence,

1. *Système de Logique* (trad. franç.), t. II, p. 540-541.
2. *Op. cit.*, t. II, p. 528.

illuminerait l'horizon [1]. Il faudrait donc admettre que sans Newton nous aurions eu aussi vite le système de Newton? Non, répond Stuart Mill; il nous aurait fallu l'attendre. Les vérités ne se lèvent pas comme le soleil par leur mouvement propre et sans effort humain. Les hommes éminents appellent le jour. « Les grands hommes et les grandes actions se produisent rarement en pure perte : il s'en dégage mille influences invisibles, plus efficaces que celles qui sont aperçues [2]. »

La société doit donc adopter un régime qui permettra à l'individu ce complet développement de ses facultés, avantageux pour lui et pour la collectivité. Aux yeux de Stuart Mill, le seul régime répondant à cette condition est la liberté et la liberté entendue au plein sens du mot : liberté de conscience, liberté d'organiser sa vie suivant ses goûts, liberté de s'associer à d'autres individus, car Stuart Mill ne tombe pas dans l'erreur de l'individualisme révolutionnaire qui, en France, interdit les coalitions et empêche les ouvriers d'opposer à la puissance capitaliste la puissance de leurs groupements.

Cette liberté ne saurait d'ailleurs être absolue, car l'égoïsme de l'individu et des associations d'individus les pourrait conduire à empiéter sur les droits d'autrui et mettrait la société en péril. Un frein est donc nécessaire, mais son usage est infiniment délicat pour l'abus qu'on est exposé à en faire. Il faut poser en principe absolu et intangible que seul le souci de sauvegarder la vie sociale menacée le justifie. En conséquence, il ne peut s'appliquer à la conduite personnelle : « sur lui-même et sur son esprit, l'individu est souverain [3] ». On objecte que la solidarité de fait est telle entre les individus que l'un d'eux s'expose, en se conduisant mal, à causer un tort éventuel à la société, sans violer au-

1. *Système de Logique*, t. II, p. 541.
2. *Op. cit.*, t. II, p. 545.
3. *La Liberté* (trad. franç.), p. 124.

cun devoir précis envers le public et sans blesser visiblement aucun autre individu que lui-même. L'acte n'est cependant punissable que lorsque ce dommage s'est effectivement réalisé. « Personne ne devrait être puni uniquement pour être ivre, mais un soldat ou un homme de police doivent être punis s'ils sont ivres étant de garde [1]. » En ce cas seulement le tort est défini; il est susceptible d'être visé par une loi positive; sinon « ce département des affaires humaines appartient en propre à l'individualité [2] ». L'intervention de la société en ces matières ne peut en effet se fonder que sur des présomptions générales, dont rien ne nous garantit la justesse. Même justes, elles sont appliquées à des cas individuels par des personnes qui ne connaissent que la surface des faits et qui par conséquent ne peuvent pas les juger. C'est un des penchants les plus universels et les plus dangereux de l'humanité que d'étendre cette « police morale », en se fondant uniquement, faute d'autre critérium, sur « l'énormité qu'il y a d'agir et de sentir autrement que ne fait le public [3] », en « mutilant par la compression, comme le pied d'une Chinoise, toute partie saillante de la nature humaine qui tend à rendre une personne différente extérieurement du commun des hommes [4] ».

1. *La Liberté*, p. 257.
2. *Op. cit.*, p. 247.
3. *Op. cit.*, p. 262.
4. *Op. cit.*, p. 234. Il est sans doute bien inutile de faire remarquer avec quel entrain nous marchons vers « cet idéal chinois de rendre tout le monde pareil ». Un éloquent discours de M. Caillaux, sur le programme de l'Alliance républicaine, montre le progrès des idées qui inquiétaient Stuart Mill et vient à l'appui du mot de Mallet du Pan, cité par Taine dans sa correspondance : « La liberté, chose à jamais inintelligible aux Français. » (*Lettres de H. Taine sur la Révolution*, Revue des Deux Mondes, 15 avril 1907, p. 789) : « La liberté, qu'est-elle donc? Que devons-nous entendre par ce terme? N'en a-t-on pas étrangement corrompu le sens? S'il fallait en croire nos adversaires, la liberté serait le droit pour chacun de faire tout ce qui lui plait, à condition de ne pas trop cruel-

On ne devrait pas davantage restreindre la liberté en intervenant dans les inévitables conflits d'intérêts que fait naître la vie économique, et qui ne dépassent pas les limites de la concurrence normale. L'État n'a pas à se faire le consolateur des compétiteurs désappointés qui n'ont aucun droit à être déchargés des responsabilités qu'implique la lutte pour la vie[1]. Il n'en est autrement que lorsqu'il s'agit de réprimer des procédés déloyaux, contraires à l'intérêt général, tels que la fraude, la violence, l'escroquerie.

L'intervention restrictive de la liberté n'apparaît donc qu'à l'état d'exception. Il faut que l'individu fasse lui-même son éducation, qu'il agisse librement et de lui-même, quitte à en subir les conséquences, sans être paralysé par la réglementation et l'armée de fonctionnaires par l'intermédiaire desquels l'État exerce sa puissance. Ce qui ne veut pas dire que la société soit

lement nuire à autrui. Notion incomplète, trop sommaire, qui ne peut valoir! Nous soutenons, nous, que l'idéal dans une démocratie est le développement de la personnalité humaine, qu'il n'est assuré qu'à la condition que tout citoyen soit préservé à la fois contre les atteintes extérieures à sa liberté et contre les abus que lui-même peut être tenté d'en faire. Autrement dit, on a le droit, pensons-nous, de tenir à l'homme le langage suivant : « Ton premier devoir vis-à-vis de toi-même et vis-à-vis des autres, c'est de grandir ta personnalité. Tu ne peux le faire qu'à condition d'être libre, c'est-à-dire de te défendre contre autrui et contre toi-même. Au nom de ta liberté, pour la maintenir entière, nous t'interdisons de diminuer ta personnalité en prononçant certains vœux, en prenant des engagements qui te réduisent en un état de demi-servage, de même que nous t'avons depuis longtemps défendu de souscrire à un contrat d'esclavage, de même que, plus récemment, nous t'avons enjoint de ne pas fournir chaque jour une somme de travail qui t'épuise. » Ainsi la loi sur les associations repose sur le même fondement, procède des mêmes idées maîtresses que notre législation sociale. Les conservateurs qui acceptent les lois sur le travail ou qui n'osent protester contre elles et qui s'élèvent en même temps contre la loi de 1901 font preuve d'une singulière inconséquence. Ils s'attachent à nous prouver qu'ils n'ont pas de doctrine. » (*Le Petit Temps*, 7 avril 1906.)

1. *La Liberté*, p. 282.

désarmée en face de l'individu. A l'époque contemporaine, elle a deux moyens d'action qui, bien employés, pourraient suffire à corriger les excès de la liberté individuelle. C'est d'abord l'éducation de la jeunesse [1]. La société a tout pouvoir sur les individus pendant leur enfance et leur minorité pour tâcher de les rendre capables de se conduire raisonnablement et honnêtement pendant leur vie. C'est ensuite la puissance grandissante de l'opinion publique, tenant aux progrès de la démocratie, de l'éducation, des moyens de communication, de la diffusion des idées dans tous les milieux [2]. La société s'organise de telle sorte « que la tyrannie de l'opinion devient plus formidable que l'oppression légale, qu'elle pénètre bien plus avant dans les détails de la vie et enchaîne l'âme elle-même ».

Tels sont les principes essentiels de l'individualisme de Stuart Mill. Rien ne les saurait mieux résumer que la conclusion même de *la Liberté* : « La valeur d'un État à la longue, c'est la valeur des individus qui le composent, et un État qui préfère à l'expansion et à l'élévation intellectuelles des individus, un semblant d'habileté administrative dans le détail des affaires ; un État qui rapetisse les hommes, afin qu'ils puissent être entre ses mains les instruments dociles de ses projets (même bienfaisants), s'apercevra qu'on ne peut faire de grandes choses avec de petits hommes et que la perfection de mécanisme à laquelle il a tout sacrifié finira par ne lui servir de rien, faute du pouvoir vital qu'il lui a plu de proscrire pour faciliter le jeu de la machine. »

1. *La Liberté*, p. 258.
2. *Op. cit.*, p. 114.

III

Si ardent défenseur que soit Stuart Mill de la liberté, il ne fait d'elle qu'un moyen d'amener l'individu à son complet état de développement et par conséquent de mettre au service du progrès social le maximum de force vive capable de le réaliser. Il reste à définir ce progrès social. Au XVIIIe siècle la liberté se suffit à elle-même et les économistes ne sentent pas le besoin de formuler d'autre idéal que la production toujours plus abondante et la distribution spontanément équitable du *système de liberté naturelle*. Au XIXe siècle un formidable bouleversement économique est venu ébranler l'édifice à peine achevé de leur philosophie optimiste. La lente adaptation des individus aux conditions nouvelles dans lesquelles doit s'exercer leur activité a provoqué tant de souffrances que certains libéraux hésitent à donner la société présente comme parfaite et le laisser faire pur et simple comme un moyen suffisant de la rendre meilleure. On peut encore être libéral : on ne peut plus l'être avec la simplicité d'autrefois. La doctrine du Progrès fait entrevoir la venue prochaine d'un état plus satisfaisant, mais l'avenir, vers lequel se tournent les espoirs de tous, demeure mystérieux. La tâche qui s'impose à l'individualisme et qu'entreprend Stuart Mill va être de dégager cet avenir des ombres qui l'enveloppent encore et d'indiquer les transformations et les réformes sociales qu'autorise et que peut réaliser le principe individualiste; « de montrer, comme l'annonce la préface des *Principes d'Économie politique*, les phénomènes économiques de la société dans leurs rapports avec les meilleures idées sociales de l'époque actuelle, ainsi qu'A. Smith l'a fait avec un si admirable bonheur pour les rapports de ces phénomènes avec la philosophie de son siècle. »

Trois influences aux effets convergents s'exercent

sur Stuart Mill dans cette étude de l'avenir des sociétés qui constitue une part importante de sa contribution au développement de l'individualisme. C'est tout d'abord la double influence des Saint-Simoniens, dont il lit avec passion les écrits entre 1829 et 1830, avant d'être présenté en cette même année 1830 à Bazard et à Enfantin, et d'Aug. Comte, qui se donne alors pour disciple de Saint-Simon, et dont Stuart Mill ne se séparera que plus tard. A ce double contact, il se pénètre en effet de l'idée d'évolution et de la notion de relativité, étendue même à des institutions ou des principes présentés par les classiques comme ayant une valeur absolue[1]. C'est aux Saint-Simoniens en particulier qu'il empruntera l'idée de restreindre le droit de succession; il adoptera également leurs théories féministes en proclamant la parfaite égalité des hommes et des femmes.

Les convictions féministes de Stuart Mill trouvaient à vrai dire le plus solide appui dans sa liaison avec Mme Taylor, dont il subit en troisième lieu l'influence, avec une intensité qu'expliquent suffisamment les circonstances particulières de sa jeunesse. Si l'on devait ajouter foi aux pages de son autobiographie où il s'épanche sur ce sujet avec toute la complaisance d'une passion fidèle, il faudrait admettre que Mme Taylor lui a « dicté » *la Liberté* et fait « rapprocher davantage ses vues sur l'avenir de l'humanité d'un socialisme modéré ». Ces deux assertions appellent l'une et l'autre des réserves. Peut-être y eut-il dans la première quelqu'un de ses mirages de l'amour qui abusent

1. « La critique qu'ils faisaient des doctrines ordinaires du libéralisme, dit Stuart Mill à propos des Saint-Simoniens, me paraissait pleine de vérités précieuses, et ils contribuèrent par leurs écrits à m'ouvrir les yeux sur la valeur qu'avait eue, en son temps et pour son temps, la vieille économie politique qui admet que la propriété privée et le droit à l'héritage sont des faits indéfectibles, et que la liberté de production et d'échange est le dernier mot du progrès social. » (*Mes Mémoires*, ch. VI, p. 159.)

parfois ceux qui retrouvent dans la pensée d'un être cher l'écho de leur propre pensée, comme Narcisse amoureux de l'image qui réfléchissait sa beauté dans le miroir des sources claires. Quant au « socialisme modéré » dont Mme Taylor aurait été la Muse inspiratrice, il se résume dans la constatation des injustices de la société présente et dans l'aspiration à « une époque où la société ne sera plus divisée en deux classes, l'une d'oisifs et l'autre de travailleurs, et où le partage du produit du travail se fixera par un accord basé sur le principe de la justice et non sur les privilèges de la naissance ». De telles propositions ne seraient socialistes que si le libéralisme était indissolublement lié à l'optimisme intransigeant de quelques-uns de ses représentants. En réalité, elles sont et demeurent profondément et simplement individualistes. Stuart Mill, par contre, n'a jamais cessé de « détester avec la plus grande énergie » dans le véritable socialisme la tyrannie exercée par la collectivité sur l'individu, de condamner la passion égalitaire, de revendiquer la plus grande liberté d'action de l'individu et d'affirmer l'inutilité et le danger des mesures révolutionnaires visant à bouleverser la société existante. Son idée même de la justice, qu'il considère comme d'inspiration socialiste, est incompatible avec le socialisme. Il ne faut pas oublier en effet que Stuart Mill n'a jamais considéré la justice et le droit comme des créations de la Raison, mais comme des formes déguisées de l'utilité sociale. La justice n'est donc pas pour lui un critérium éternel et immuable : c'est l'expression changeante de ce que chaque société considère comme conforme à son intérêt, des obligations qui, présentées d'abord comme imposées par la volonté divine et traduites par la loi positive, ne valent jamais, même si elles sont indépendantes de la loi et sanctionnées seulement par l'opinion, que dans la mesure où elles servent l'intérêt général. L'individu n'a de droits que ceux que la société a intérêt à lui garantir. De même

que la justice impose le respect de la vie, de la liberté, du principe de propriété, de la sécurité, sans lesquelles aucun groupement d'individus ne peut durer, de même la justice, telle que la définit Stuart Mill, oppose un insurmontable obstacle aux revendications et aux réformes qui, pour servir une conception rationnelle et idéale, mettraient en péril la prospérité sociale. Dans ces conditions, Stuart Mill pouvait, parce que l'individualisme est assez souple pour s'y prêter, s'approcher du socialisme; il en devait rester séparé par un abîme. C'est ce que nous constaterons en relevant successivement dans son étude de l'avenir des sociétés : la théorie de l'état stationnaire, la détermination des réformes sociales nécessaires et l'étude critique du socialisme.

Jusqu'à Stuart Mill et pour des raisons que nous avons déjà signalées, l'idée de progrès économique a été étroitement unie à l'idée d'un accroissement de la production : accroissement par conséquent des moyens de production, des capitaux et de la population. Les mercantilistes ont fait cette assimilation : à une population qui doit nécessairement augmenter dans un État prospère correspond l'accroissement nécessaire de la production. A. Smith l'a faite aussi en montrant l'opportunité, pour toutes les classes sociales, d'un état progressif de la richesse nationale.

Malthus et Ricardo mettent cependant sur la voie des correctifs qu'il convient d'apporter à ce qu'il y a de trop simple et de trop absolu dans cette conception. Le principe de population détermine le montant de la part des travailleurs. Si le progrès de la population n'est pas contenu par la prudence, par la volonté ferme de la classe ouvrière de résister à l'abaissement de sa condition, l'accroissement de la production ne sera pas pour la masse la manifestation d'un véritable progrès social. On peut au contraire concevoir ce progrès avec un ralentissement de la production qui s'accompagnerait d'une amélioration intellectuelle et

morale des classes pauvres, et d'une éducation plus complète de leur volonté. Quant à Ricardo, il a montré par l'étude du rendement moins que proportionnel et de la rente, la fatalité de l'inégalité. Le progrès de la production accroît la part des riches, c'est-à-dire de la classe des propriétaires : il faut chercher ailleurs le progrès social.

Stuart Mill croit le trouver dans l'état stationnaire quant à l'accumulation des capitaux et de la richesse. « J'avoue, dit-il, que je ne suis pas enchanté de l'idéal de vie que nous présentent ceux qui croient que l'état normal de l'homme est de lutter sans fin pour se tirer d'affaire, que cette mêlée où l'on se foule aux pieds, où l'on se coudoie, où l'on s'écrase, où l'on se marche sur les talons, et qui est le type de la société actuelle, soit la destinée la plus désirable pour l'humanité [1]. » Longtemps ce stimulant a été nécessaire pour soutenir l'activité humaine et éviter qu'elle ne se rouille. Mais ce n'est que la jeunesse, la forme inférieure et provisoire du progrès économique. L'accroissement de la production est utile au point de vue de l'indépendance nationale, car il ne faut pas qu'un pays reste trop en arrière de ses voisins, mais il a peu d'importance en soi si la masse n'en retire aucun avantage. Il est inutile que des individus, déjà plus riches qu'ils n'ont besoin de l'être, doublent leur faculté de consommer des choses qui ne leur procurent que peu de plaisir. On peut donc concevoir que le progrès conduise l'humanité à un état stationnaire, où l'on verra « le fleuve de l'industrie humaine aboutir en fin de tout à une mer stagnante ».

Cet état stationnaire n'est nullement en contradiction avec l'idée de Progrès à laquelle Stuart Mill demeure attaché. En utilitaire conséquent et en théoricien du bonheur, il admet après Bentham que le bonheur, c'est-à-dire une somme de plaisirs, comporte la comparaison

1. *Principes d'Économie politique*, l. IV, ch. VI, § 2.

de leurs valeurs et puisse varier en qualité aussi bien que dans sa quantité. Il y a donc un progrès qualitatif du bonheur — progrès non plus économique, si l'on entend par là l'accroissement de la production, mais moral et social. Le perfectionnement de l'industrie permettraient aux hommes, non pas de produire plus, mais de travailler moins. On améliorerait peu à peu l'art de vivre. Les individus débarrassés du souci obsédant d'acquérir, s'occuperaient davantage de leur propre culture. La prééminence serait reconnue par l'opinion publique aux questions de distribution sur les questions de production des richesses. En améliorant la répartition, on travaillerait à rendre plus stable la paix sociale. On ne craindrait plus d'être renversé en arrière par les efforts que font les autres pour se précipiter en avant. On laisserait subsister des déserts fleuris et des prairies naturelles sans songer à les labourer, les buissons et les fleurs sauvages sans les arracher au nom des progrès de l'agriculture. « J'espère sincèrement pour la postérité, conclut Stuart Mill, qu'elle se contentera de l'état stationnaire longtemps avant d'y être forcée par la nécessité. »

Jusqu'ici la postérité semble rebelle. Plus que jamais, nous sommes gagnés par cette civilisation américaine, dans laquelle Stuart Mill voyait un sexe passer sa vie à courir après les dollars et l'autre passer la sienne à élever des chasseurs de dollars. La concurrence internationale, exaspérée par le protectionnisme, a déterminé un accroissement formidable de la production mondiale et une lutte sauvage, où l'existence nationale même est en question, s'est engagée entre les différents États industriels, autour des marchés d'importation dont le nombre va sans cesse en se restreignant [1].

Cependant, par un illogisme dont nous pourrions en

1. L'accroissement des exportations mondiales est de 2 milliards par an de 1897 à 1902. Il est de 4 milliards de 1902 à 1903. (J. Méline, *Le Retour à la Terre*, p. 38.)

tant que Français subir douloureusement les effets, nous n'avons pas renoncé à l'amélioration qualitative du progrès social et il est toute une législation qui tend en sous-œuvre à réaliser l'état stationnaire de Stuart Mill. C'est la réglementation du travail, la réduction progressive de la journée de travail, le repos hebdomadaire, entraves tous les jours plus nombreuses apportées à l'accroissement de la production. On a volontiers invoqué cet argument singulier, propre à dissimuler la portée réelle de ces réformes, qu'en travaillant moins on produit davantage, argument qui a contenu assez de vérité pour pouvoir être soutenu et qui contient assez de paradoxe pour n'être pas d'une application indéfinie[1]. Il faut donc souhaiter aux peuples qui ne

1. Ainsi, en 1905, les auteurs d'une proposition de loi « tendant à l'établissement de la journée de huit heures et d'un salaire minimum pour tous les ouvriers, ouvrières, employés et employées des travaux, emplois et services de l'État », disaient dans leur exposé des motifs : « Ce qui est toujours constaté, c'est que cette double réforme, sans diminuer la production, améliore la qualité du travail et du service public où elle est réalisée ainsi, au double avantage de l'État ou de la commune et de leur personnel ouvrier et employé ». Il a fallu une longue enquête de l'Office du Travail sur *la journée de huit heures dans les établissements industriels de l'État* (1907), pour que l'on comprenne l'illogisme de ces affirmations contradictoires. Dans la plupart des établissements d'État où la journée de huit heures est déjà instituée, les résultats sont significatifs. Dans la marine, où elle remonte à 1902, on constate à Cherbourg qu'à une réduction de la durée du travail de 13 à 14 p. 100 correspond une réduction de rendement équivalente pour une fraction du personnel, de 10 p. 100 au moins pour l'ensemble, — à Toulon un supplément de dépenses directes de 24 p. 100, — à Brest l'obligation de majorer de 10 à 15 p. 100 les prix de revient. L'explication fournie par les différents directeurs du génie maritime est à peu près partout la même : « Au début, dit celui de Lorient, tout le personnel a déployé le zèle le plus louable... Mais, après un certain temps, on a remarqué une tendance à revenir aux anciens errements. » « La journée de huit heures, dit celui de Cherbourg, a passé bientôt aux yeux de tous pour un fait accompli, de droit acquis, au sujet duquel il n'y avait plus lieu de se mettre martel en tête, dont il ne restait qu'à profiter tout naturellement, sans aucune

craignent pas de se faire les initiateurs de ce mouvement législatif, qu'il réponde réellement à une aspiration nouvelle de la civilisation et qu'il s'étende en conséquence à toutes les nations qui se disputent aujourd'hui la suprématie économique. Rien ne permet d'affirmer que cette réalisation de l'état stationnaire soit impossible et que les États ne seront pas ainsi mis à même, en restreignant franchement et délibérément leur production, de travailler principalement à améliorer la condition du plus grand nombre[1]. Des réformes sociales plus immédiates peuvent cependant dès aujourd'hui réaliser partiellement cette amélioration : elles méritent l'attention, plus encore, à mon avis, par le principe qu'elles illustrent que par les cas concrets d'application qu'en énumère Stuart Mill.

IV

C'est une légende solidement établie que le libéralisme exclut l'idée de réformes sociales : quiconque trouve à reprendre dans la société présente, se range donc, avec ou sans enthousiasme, parmi les socialistes, puisque les réformes passent pour être l'apanage et le monopole du socialisme. Il ne suffit pas, pour justifier

préoccupation particulière. » Il se peut que l'institution de la journée de huit heures soit désirable, mais pourquoi ne pas l'accepter loyalement et intelligemment avec ses conséquences nécessaires?

1. M. Ch. Gide a rapproché cette théorie de Stuart Mill des théories scientifiques modernes, qui montrent dans tous les domaines les échanges aboutissant à un équilibre parfait : équilibre de température entre les astres rayonnants et les espaces glacés, nivellement de la surface terrestre par l'écroulement des parties hautes du globe entraînées dans la mer par la gravitation, monde réduit, avant de finir, à l'état d'une mer stagnante et de profondeur uniforme. (*L'Abolition du Profit*, 1 br., p. 21.)

cette singulière conception, d'invoquer l'optimisme qui inspira les premiers défenseurs de la liberté économique. Jamais, en effet, passion réformatrice ne fut plus intense que celle qui anima les Physiocrates ou A. Smith. Il faut, en réalité, s'en prendre à ceux de leurs successeurs qui, au XIX[e] siècle, ont cru à l'achèvement définitif par la Révolution de l'œuvre entreprise au siècle précédent et à la possibilité de s'en tenir désormais à en commenter la perfection. Stuart Mill, au contraire, véritable dépositaire de l'esprit individualiste, prétend continuer la lutte contre les obstacles que rencontre encore au XIX[e] siècle le libre développement des individualités. Il fait, comme il convient, de l'individualisme une doctrine aussi animée du désir de réformer et d'améliorer la société que peut l'être le socialisme, mais employant une méthode différente. Il montre admirablement que, s'il nous est impossible de transformer intégralement la société au gré de nos convenances, nous ne sommes pas pour cela désarmés, et, fidèle à la tradition de Malthus, il cherche à distinguer nettement, dans l'intérêt même du progrès, ce que nous pouvons et ce que nous ne pouvons pas faire, afin que tout l'effort se concentre utilement sur un programme réalisable, compatible avec les lois économiques et les conditions que la nature impose à la vie sociale.

Lorsque les classiques ont peu à peu dégagé l'ordre naturel et les lois qui le gouvernent, ils ont eu le tort, aux yeux de Stuart Mill, d'attribuer le même caractère de nécessité et de fatalité aux « généralisations économiques » ou lois qui dépendent des nécessités de la nature et à celles qui relèvent des arrangements actuels de la société. Les premières seules sont définitives et immodifiables : les secondes sont au contraire provisoires. Stuart Mill, sous l'influence, dit-il, des Saint-Simoniens et de M[me] Taylor, crut un moment[1] pouvoir ranger dans le premier groupe les lois relatives

1. *Mes Mémoires*, p. 236.

à la production et les opposer ainsi aux lois présidant à la distribution : dans le domaine de la production, en effet, la volonté humaine ne peut se soustraire aux conditions qui dérivent de sa dépendance vis-à-vis du milieu externe, non plus que modifier les propriétés primitives de la matière. Les modes de distribution au contraire relèvent de la volonté humaine; non pas que les opinions et les sentiments soient une création du hasard et qu'on puisse arbitrairement les modifier, mais en ce sens qu'une évolution survenant dans l'opinion des classes dirigeantes, en vertu des lois qui président à de telles transformations, peut conduire à une modification de la répartition présentement existante.

Ainsi formulée la distinction était trop absolue et, partant, inexacte. Stuart Mill lui-même reconnaît par ailleurs[1] que les lois relatives à la production sont parfois susceptibles d'être amendées par les arrangements sociaux, témoin la loi de population qui peut servir utilement le progrès des classes pauvres si elles ont l'énergie de la faire tourner à leur profit. D'autre part, il admet que certaines lois de distribution, notamment celles qui règlent l'échange, sont aussi rigides que celles de la production elle-même.

Il n'en reste pas moins vrai que, dans la vie économique considérée dans son ensemble, les lois naturelles ne sont pas toutes également impératives et que si la production en général leur demeure soumise, l'usage et la répartition des richesses une fois produites se prêtent plus aisément aux réformes. La volonté humaine ainsi réhabilitée doit donc chercher dans quelle voie exercer son action, dont l'efficacité est, dans un certain domaine, reconnue. Stuart Mill propose en conséquence à son examen le droit de propriété et l'avenir des classes laborieuses.

Le droit de propriété a revêtu des formes très

1. Cf. J. Bonar, *Philosophy and political Economy*..., p. 252-253.

diverses suivant les lieux et les époques ; il ne s'exerce plus sur les esclaves, ni sur les droits de judicature. Il s'exerce encore sur les héritages, mais déjà on conçoit assez aisément qu'il n'en soit plus ainsi. Le changement n'est donc pas en soi contraire au droit de propriété. Ce qui a changé dans le passé peut changer dans l'avenir. La société peut abroger un droit particulier de propriété qu'elle estime contraire au bien public.

Le droit de propriété trouve son seul fondement solide dans des considérations d'utilité sociale, mais ces considérations n'ont pas présidé à son établissement, puisque la propriété résulte originellement de la conquête et de la violence. Elles ne président pas non plus, de tous points, à son fonctionnement ni à son régime juridique dans nos sociétés contemporaines. Les principes sur lesquels repose la seule justification de la propriété et auxquels devraient se conformer les lois positives sont en effet les suivants : garantie procurée par elle aux individus de jouir des fruits de leur propre travail et de leur propre abstinence; détermination d'une équitable proportion entre l'effort et la rémunération; possibilité de disposer exclusivement de tout ce qu'on peut avoir produit par ses efforts personnels ou reçu des producteurs à titre de don, sans violence ni fraude. Le droit de propriété est donc essentiellement aux yeux de Stuart Mill non pas un droit naturel, mais une institution sociale; il est le droit au produit du travail, droit créé de toutes pièces par le législateur et laissant subsister comme il est juste la part de l'entrepreneur dont la direction est aussi indispensable que la force de travail de l'ouvrier, comme la part du capitaliste dont l'épargne permet l'acquisition des matériaux et des machines et alimente le fonds disponible sur lequel sont prélevés les salaires.

De cette définition même résulte la mise en question de deux formes que revêt dans nos sociétés le

droit de propriété : l'hérédité d'une part, l'appropriation du sol et de la rente d'autre part.

Sur le premier point, Stuart Mill est manifestement guidé par certaines observations critiques des Saint-Simoniens. Le droit de succession *ab intestat* peut être considéré comme un arrangement convenable, mais il n'est pas une conséquence du principe de la propriété privée. Il repose sur une interprétation de la volonté présumée du défunt, qui est censé vouloir soustraire ses commensaux à la misère. L'argument ne justifie pas le droit de succession en ligne collatérale. En ligne directe, il limite le droit légitime des enfants à une somme suffisante pour assurer leur éducation et leur fournir une provision raisonnable pour se lancer dans la vie. Il ne va pas au delà.

Quant au droit de tester, il ne doit pas entrer en conflit avec les intérêts de l'humanité. La propriété n'étant qu'un moyen et non un but, il n'y a nulle nécessité de garantir à un individu le droit d'être, sans aucun travail de sa part et par le seul effet d'une libéralité, subitement enrichi, alors qu'il existe déjà tant de causes non modifiables d'inégalité. Stuart Mill admet en conséquence une limitation, non du droit de tester qui est inséparable du droit de posséder, mais du droit de recevoir par disposition testamentaire au delà d'un certain maximum suffisant pour vivre dans une indépendance confortable, une telle réforme supposant d'ailleurs l'adhésion de l'opinion, sous peine d'être continuellement éludée. Il admet aussi l'exclusion des collatéraux dans les successions *ab intestat* et, par contre, la liberté pour le testateur de répartir ses biens, sans être soumis à la règle du partage égal. La part successorale de l'État serait dans ce régime considérablement accrue. Mais, dit Stuart Mill, « puisque la nature n'a donné à l'homme aucun pouvoir sur ses biens terrestres au delà du terme de sa vie, l'État est libre d'apporter des conditions et des réserves au droit qu'il crée de toutes pièces en faveur du *de cujus*.

Il est fondé à prendre la première part et à laisser le reste aux héritiers[1] ».

Si, dans la question de l'hérédité, Stuart Mill soutient une opinion plus généralement admise par les socialistes que par les libéraux, il est, au contraire, dans la question de la propriété foncière, suivi par une notable fraction du parti libéral contemporain en Angleterre[2]. La théorie de Ricardo fournit la justification doctrinale des restrictions qu'il croit nécessaires à l'appropriation privée du revenu foncier et qui, relevant de l'art et non de la science, peuvent être admises ou repoussées au gré des convenances nationales. La terre n'étant pas le produit du travail, la rente paraît à Stuart Mill constituer au premier chef un revenu sans travail, une « plus-value non gagnée » (unearned increment). Sans doute, cette rente n'élève pas les prix, mais si l'État se l'appropriait, c'est la société entière qui en bénéficierait, aux lieu et place d'une classe particulière d'individus. Il suffit, pour que le principe de propriété soit sauf, que les détenteurs expropriés reçoivent une indemnité convenable. Stuart Mill, pour donner corps à l'idée, fonda

1. Telle est aussi l'idée d'un représentant peu suspect du libéralisme économique, Courcelle-Seneuil : « Les droits du propriétaire étant tous éteints par sa mort, le droit de propriété sur les biens qu'il laisse ne peut être conféré à d'autres personnes que par la loi ou un acte auquel le législateur donne force de loi. C'est la loi qui établit l'ordre des successions, car le droit de tester est fondé sur une délégation du pouvoir souverain en dehors de tout droit naturel imaginable. » (*La Société moderne*, in-12, Guillaumin, 1892.)

2. Sur cette attitude du parti libéral anglais quant à la propriété foncière et à la taxation des plus-values, attitude qu'expliquent en partie la répartition défectueuse du sol et l'évolution économique de l'Angleterre, consulter : Herbert Samuel, *Liberalism* (Londres, 1902), notamment p. 196-206, et les innombrables publications des deux grandes ligues anglaises : la *Land law Reform Association* et l'*English League for the Taxation of Land Values* qui ont l'une et l'autre leur siège à Londres. Cf. également William Oualid, *Le libéralisme économique en Angleterre* (thèse Aix, 1906).

même en 1870 une *Land tenure Reform association*, dans le programme de laquelle il réclamait l'établissement d'un impôt qui intercepterait la rente, en réservant d'ailleurs aux propriétaires actuels la faculté d'abandonner leurs terres à l'État, au prix courant.

Cette double réforme proposée en ce qui touche le régime de la propriété privée peut être discutée et il est permis de ne la considérer comme ni nécessaire ni même opportune : celle du droit de succession, soit pour le danger qu'il peut y avoir à soustraire une grande quantité de biens à l'appropriation et à la gestion individuelle, si la réforme modifiait profondément la dévolution antérieure des biens successoraux, soit pour l'inutilité de la réforme dans le cas contraire[1]; celle de la propriété foncière pour les multiples raisons qui ont jusqu'ici condamné à l'insuccès les divers systèmes de nationalisation du sol ou de la rente. On peut discuter sur la qualification de « plus-value non gagnée » donnée à la rente, lui opposer les moins-values trop fréquentes et non moins imméritées qui atteignent les biens immobiliers[2] et dont l'État

1. Il semble qu'en ce qui concerne, tout au moins, l'abolition des successions *ab intestat*, la seconde hypothèse est plus vraisemblable que la première. Dans le projet de budget de 1907, M. Poincaré, répondant à une proposition de ce genre, visant les successions *ab intestat* au delà du sixième degré et émanant de l'initiative parlementaire, faisait remarquer que le montant des successions au delà du sixième degré s'élevait en 1904 à une valeur nette de 11 827 433 francs, sur lesquels les successions testamentaires figuraient pour 8 279 276 francs. La part de l'État eût donc été de 3 548 157 francs, part diminuée les années suivantes par le nombre croissant des testaments. En tenant compte des droits de priorité du conjoint survivant sur l'État, on constate que le bénéfice réalisé par l'État français atteindrait à peine 2 millions. (*Exposé des motifs*, p. 95.)

2. On trouvera dans l'*Interprétation économique de l'Histoire* de Thorold Rogers (ch. XI, trad. franç., Guillaumin, 1892) une vigoureuse critique de l'opération préconisée par Stuart Mill, critique basée sur ce fait expérimental que l'*unearned increment* en Angleterre s'est traduit, en réalité, depuis quarante ans, par une baisse générale des fermages.

devrait nécessairement indemniser les propriétaires. On peut préférer voir dans le revenu foncier le légitime profit résultant d'une opération essentiellement aléatoire et renoncer à une réforme qui soulèverait plus d'insurmontables difficultés pratiques qu'elle ne réaliserait de progrès réel. Mais, ce qui est intéressant dans l'idée de Stuart Mill, c'est qu'elle démontre l'élasticité du principe individualiste de propriété et les larges concessions qu'il autorise aux critiques parfois légitimes de ses adversaires, c'est qu'elle indique dans quel sens il est possible de chercher une conciliation entre les théories libérales et socialistes [1]. L'avenir des classes laborieuses prête aux mêmes observations.

Deux théories sont ici en présence que soutiennent et appliquent ceux que préoccupent le bonheur du peuple. Les uns confient l'ouvrier à l'administration paternaliste des hautes classes. Ils prêchent le retour au passé, la tutelle bienveillante exercée sur des ouvriers dociles par des patrons charitables : c'est la théorie de la dépendance et de la protection. Les autres et parmi eux Stuart Mill, préconisent la théorie de l'indépendance.

Dans cette conception le bien-être à venir des classes laborieuses dépend avant tout d'elles-mêmes et en particulier de leur culture intellectuelle et économique, entraînant un mouvement plus réglé de la population et la volonté persévérante de passer de la condition de salariés à celle de maîtres. A ces efforts individuels

1. « Le devoir et l'intérêt de ceux qui tirent le profit le plus direct des lois de la propriété leur commandent de prêter une attention impartiale à toutes les propositions de changement qui rendraient ces lois en quelque sorte moins onéreuses à la majorité. Ce serait, en tous cas, une obligation imposée par la justice; et c'est un conseil que donne la prudence, si l'on veut se placer sur le terrain de la raison pour résister aux tentatives qui ne sauraient manquer de se renouveler fréquemment, en vue de réaliser prématurément les systèmes socialistes. » (Stuart Mill, *Fragments inédits sur le socialisme*, trad. franç., *Revue philosophique*, 1879, 1er semestre, p. 378.)

venant des ouvriers eux-mêmes, il est possible par divers moyens de faciliter le succès. Dans la production agricole, ce moyen consiste à généraliser progressivement la propriété. La propriété paysanne fait revenir le produit tout entier à l'exploitant lui même et supprime par conséquent le revenu sans travail dans ce qu'il a de plus injuste. Elle fait de la classe ouvrière « l'arbitre le plus complètement libre de son sort [1] ».

Cependant le retour à la terre n'est ni à prévoir ni à désirer pour une nation industrialisée. Dans l'industrie un perfectionnement d'une autre nature est susceptible de produire les meilleurs effets : c'est l'association libre, dont Owen, Fourier et L. Blanc ont montré la puissance et l'avenir. L'association peut s'établir soit entre ouvriers et patrons par l'établissement de la participation aux bénéfices, soit entre ouvriers seuls sous la forme de coopératives de production. Ces associations longuement étudiées par Stuart Mill lui paraissent être le type même du progrès futur par le changement qu'elles apporteront dans la société, en combinant la liberté et l'indépendance de l'individu avec les avantages moraux, intellectuels et économiques de la production en commun, en mettant fin à la division de la société en deux classes, l'une oisive et l'autre industrieuse.

Enfin, pour ceux qui ne peuvent travailler, l'assistance reste comme suprême ressource, à condition, tout en étant accessible à tous, de faire à l'individu secouru une condition moins bonne qu'à celui qui se passe de secours et de laisser à chacun de puissants motifs de se passer d'elle.

Ainsi, le régime de liberté et de concurrence est susceptible d'amendements qui corrigent dans la mesure du possible les maux sociaux. Que faut-il penser à cet égard d'une réforme d'ensemble, telle que la définissent les socialistes?

1. *Principes d'Économie politique*, l. II, ch. VI.

V

Il est une forme du socialisme qui mérite une condamnation absolue et sans réserve, c'est le socialisme révolutionnaire, substituant brutalement l'organisation communiste de la production et de la répartition à l'organisation existante. C'est là un projet chimérique voué à un échec désastreux, car confier à une agence centrale unique le soin de diriger l'industrie conduirait à un chaos et à un désordre tels qu'on n'en sortirait que par des siècles de lutte, de violence et d'oppression, rappelant l'état de nature décrit par Hobbes. C'est, de plus, un projet injuste et contraire à la loi même du progrès, c'est-à-dire à la libre transformation des opinions et au libre développement des individualités [1].

Mais, à côté du socialisme révolutionnaire d'un Babeuf, il est un socialisme philosophique, celui d'Owen, de Fourier, de Saint-Simon et de L. Blanc, qui, mieux au fait des conditions de la production, propose d'arriver sans violence à la suppression de la concurrence et de la propriété privée des moyens de production, de subdiviser la nation entière en un grand nombre d'unités communautaires autonomes et de confier la répartition à l'autorité qui la réglerait conformément aux principes adoptés par la société, partage égal ou proportionnel d'après la différence des besoins, ou même, en sacrifiant avec Fourier une part de l'idéal socialiste, rémunération différente pour des genres ou des degrés différents de services rendus à la collectivité. Dans ces systèmes, la nécessité du capital qu'imposent « les lois du monde matériel et les conditions de la vie humaine » n'est pas méconnue, mais la propriété en

1. Stuart Mill, *Fragments inédits sur le socialisme* (trad. franç. *Revue philosophique*, 1879, 1er semestre, p. 376).

serait collective, la propriété privée étant restreinte aux seuls articles de consommation. Cette forme du socialisme, à la différence de la précédente, ne mérite pas une condamnation sommaire. A défaut d'une expérience progressive et prolongée qui permettrait de prononcer sur elle à coup sûr, Stuart Mill cherche dans un examen impartial la force et la faiblesse de ces systèmes et ne les condamne qu'avec toutes les réserves qu'exige l'esprit scientifique [1].

Le socialisme ainsi défini comporte une partie critique ou négative et une partie constructive. La première consiste en une attaque vigoureuse du régime de concurrence, système de guerre privée, entraînant l'exploitation des plus faibles et permettant à ceux qu'il favorise d'ajouter l'insulte au malheur, en accusant l'indignité et l'incapacité de ses victimes. Stuart Mill reconnaît l'imperfection de la distribution dans la société présente et ce qu'il y a de fondamentalement injuste dans le fait qu'il existe une classe d'individus qui ne travaillent pas sans être incapables de travailler et sans avoir acheté le repos au prix d'un travail antérieur : sa proposition de réforme des lois successorales atteste sa conviction. Il reconnaît aussi que les salaires, bien qu'en voie de hausse, sont encore misérablement insuffisants pour certaines catégories de travailleurs et que la part des capitalistes est parfois bien forte — encore qu'il convienne de rémunérer l'abstinence et le travail de direction, de compenser par l'espoir du gain l'aléa énorme des entreprises et malgré que la répartition des sommes injustement perçues par les capitalistes ne puisse entraîner en fait qu'une très légère amélioration du sort des ouvriers. Il va jusqu'à poser en règle générale que le produit du travail est aujourd'hui réparti en raison inverse du travail accompli, la meilleure part échéant à ceux qui n'ont jamais travaillé, tandis que le travail physique le plus fatigant et le

1. Stuart Mill, *op. cit.*, p. 365 et suiv.

plus épuisant des manœuvres ne leur assure même pas les choses nécessaires à la vie. Si donc il fallait choisir entre l'état actuel de la société avec toutes ses souffrances et ses injustices et le communisme avec tout ce qu'il comporte d'aléa, « toutes les difficultés du communisme grandes ou petites ne seraient qu'un grain de poussière dans la balance [1] ». Mais ce n'est pas ainsi que se pose la question. Il faut opposer au communisme le régime de la propriété individuelle, non pas tel qu'il est, mais tel qu'il pourrait être, et rechercher si les vices que le socialisme donne comme inhérents à un régime de concurrence ne peuvent pas être corrigés, sans sacrifier les principes fondamentaux de la doctrine individualiste.

Le premier grief des socialistes, c'est que la concurrence abaisse les salaires, oblige les producteurs, sous la pression de la loi de population, à se contenter d'un salaire de famine et à s'exterminer les uns les autres. Cependant, il n'en peut être ainsi que si la concurrence est, non pas illimitée, mais au contraire restreinte à l'offre de travail sans s'étendre à la demande. Il faut donc supposer les patrons investis d'un monopole et maîtres du marché. Le cas se présente pour certaines industries comme celle des chemins de fer où il n'y a de concurrence possible qu'entre deux ou trois grandes compagnies, mais alors l'État a le devoir d'en surveiller l'organisation et de se faire le défenseur du public. Le cas se présente encore dans la grande industrie où la possession d'un fort capital permet d'améliorer les procédés de fabrication. Mais alors, en dépit de la concentration, la concurrence de quelques gros capitalistes suffit à faire bénéficier le public des économies réalisées sur le coût de production, économies dont les socialistes sont les premiers à proclamer la nécessité. La concurrence, par conséquent, si elle tend à abaisser les salaires (et les ouvriers peuvent

1. *Principes d'Économie politique*, l. II, ch. I, § 3.

combattre cette tendance en s'associant pour agir sur l'offre de travail), abaisse aussi les prix des objets sur lesquels se dépensent les salaires et cet effet qui rehausse d'autant le prix du travail, croît au lieu de décliner.

Les socialistes signalent à juste titre parmi les résultats de la concurrence de développer les fraudes et les falsifications et de dégrader progressivement la moralité des classes commerçantes. Le mal, dit Stuart Mill, est réel et grave. Il n'est pas irrémédiable. Pour le combattre, deux moyens peuvent et doivent être employés : d'abord la répression pénale, répression vigoureuse, exigeant l'intervention du ministère public et l'énergique sévérité des tribunaux. En second lieu, et de la part des consommateurs eux-mêmes, l'organisation de coopératives de consommation, supprimant les intermédiaires superflus et se mettant directement en relation avec les producteurs.

Par conséquent la concurrence libre est capable, à mesure que se fera l'éducation économique des travailleurs et des consommateurs, de corriger elle-même les maux qu'elle fait naître, surtout si elle s'établit par la coopération libre non plus entre individus isolés, mais entre associations d'individus. « Le système actuel ne nous plonge pas, comme bien des socialistes le croient, dans un état d'indigence générale et dans un esclavage d'où le socialisme peut seul nous tirer. Les maux et les injustices dont on souffre dans le système actuel sont grands : mais, loin de s'accroître, ils tendent en général à diminuer graduellement. En outre, l'inégalité dans la distribution des produits entre le capital et le travail, si blessante qu'elle soit pour le sentiment de justice naturelle, ne nous fournirait point, si l'on se bornait à l'effacer, un fonds suffisant pour relever le niveau abaissé de la rémunération, ni aussi considérable que les socialistes et bien d'autres sont portés à le supposer. Il n'est pas d'injustice, pas d'abus florissant actuellement dans la société dont

on puisse dire qu'il suffit de l'abolir pour faire passer le genre humain d'un état de souffrance à un état de bonheur [1]. » Stuart Mill persiste donc, en dépit des critiques qu'elle suscite, à voir dans la concurrence le stimulant indispensable de la production. « Dans l'état actuel, tout ce qui limite la concurrence est un mal. La protection contre la concurrence est une protection en faveur de l'oisiveté, de l'inaction intellectuelle. »

Si donc on cesse de voir dans le socialisme le remède désespéré convenant à une situation désespérée, il est nécessaire d'examiner froidement et sans parti pris quelles chances de succès peut réunir l'organisation qu'il décrit dans sa partie constructive. Le caractère essentiel de cette organisation, c'est la substitution de l'exploitation collective des instruments de production à l'exploitation individuelle, de la responsabilité collective à la responsabilité individuelle, du partage généralement égal pour tous du profit réalisé à son appropriation individuelle, du mobile altruiste par conséquent au mobile intéressé dans la conduite des opérations économiques. Stuart Mill ne fait pas difficulté de reconnaître qu'une conception qui tient compte de ce que le travail moins productif peut être tel pour des motifs indépendants de la volonté du travailleur, « concorde avec un état moral bien plus élevé de la nature humaine ». Mais cet idéal, pratiquement réalisable dans queques petites communautés, l'est-il actuellement dans les vastes groupements que sont les sociétés contemporaines? On le conteste pour des raisons qui ne sont pas toutes valables. On dit que le travail serait sous un tel régime moins productif. Il le serait en effet si l'on considère le travail du propriétaire ou du patron intéressé directement à cette productivité, mais ne serait-il pas plus productif que celui de

1. *Fragments inédits sur le socialisme* (trad. franç. *Revue philosophique*, 1879, 1er sem., p. 264.

l'ouvrier salarié d'aujourd'hui qui généralement n'est intéressé ni à la quantité ni à la qualité de son travail? On dit après Malthus que dans une société communiste la population croîtrait à l'excès. Mais c'est méconnaître la puissance de l'opinion et de ses sanctions et au besoin des peines positives que pourrait édicter à ce sujet le législateur. On allègue encore les difficultés qu'entraînerait la répartition du travail et des produits du travail. Or dans nos sociétés ne voit-on pas le produit du travail réparti parfois en raison inverse du travail accompli? On prétend enfin que la liberté serait nécessairement entravée, mais ces entraves mêmes ne seraient-elles pas la liberté, en comparaison de la condition actuelle de la plupart des êtres appartenant à la race humaine?

Ayant fait cette large part de concessions au socialisme, Stuart Mill ne croit cependant pas à la possibilité de son fonctionnement et cela pour deux raisons dont l'une est relative aux dirigeants et l'autre aux dirigés dans la société nouvelle.

La direction appartient aujourd'hui aux personnes qui possèdent le capital ou qui en sont personnellement responsables. Elles ont tous les risques, toute la responsabilité et tout le profit — s'il y en en a un. Elles ont donc un motif personnel puissant pour faire de leur mieux. Ce motif disparaît avec le communisme, pour faire place à l'amour du bien public, à la conscience, à l'honneur ou à la gloire des gérants. Or, ces motifs d'action, si énergiques qu'ils soient chez certains individus, ne s'étendent point, dans l'état encore inférieur de notre culture morale, aux occupations ordinaires de la vie économique. « Pour la plupart des hommes, dit Stuart Mill, le seul motif assez constant et assez persistant pour vaincre l'influence toujours présente de l'indolence et de l'amour du bien-être, pour induire les hommes à s'attacher sans relâche à un travail presque toujours fatigant et sans attrait, c'est la perspective d'améliorer leur propre condition éco-

nomique et celle de leur famille. Plus ce motif est dominant, plus devient étroit le rapport qui unit tout accroissement d'effort avec un accroissement correspondant de ses fruits. Supposer le contraire, ce serait admettre implicitement que, avec les hommes tels qu'ils sont actuellement, le devoir et l'honneur sont de plus puissants motifs que l'intérêt personnel, non seulement pour provoquer l'homme à agir ou à s'abstenir dans un certain sens pour lequel ses sentiments ont été préparés par une culture exceptionnelle, mais aussi pour régler sa vie entière. Personne, je pense, n'oserait l'affirmer[1]. »

La condition des dirigés serait moins complètement modifiée. Trop souvent, avec le salaire fixe, les travailleurs n'ont aucun motif autre que l'intérêt général de faire leur travail honnêtement et activement, Mais tandis que ce défaut de la société actuelle peut être atténué par le salaire aux pièces ou la participation aux bénéfices, d'autres difficultés inhérentes à l'organisation socialiste ne tarderaient pas à produire leurs effets.

La vie économique d'une société suppose résolues un certain nombre de questions dont les plus compliquées sont l'attribution des tâches et la rémunération du travail. Puisqu'ils renoncent à la solution spontanée que trouvent ces difficultés dans l'ordre naturel du régime libéral actuel ou amendé, les socialistes sont bien obligés de lui en substituer d'autres ; au temps de Stuart Mill et depuis, ils ont imaginé à cet effet une infinité de combinaisons ingénieuses dont les meilleures ont le défaut d'être impraticables. Fourier, avec cette folie lucide qui est la marque propre de son talent, avait été d'emblée à la cause même de la difficulté, en cherchant à rendre le *travail attrayant* par sa discontinuité et sa variété. C'était renoncer aux avantages de la division du travail et s'exposer à d'amères

1. Stuart Mill, *op. cit.*, p. 365.

désillusions sur l'efficacité de la *passion papillonne*. Force serait donc bien à l'autorité de distribuer elle-même le travail et de fixer la valeur comparée de chacun de ses genres, de façon plus ou moins arbitraire. Si l'on fait abstraction des initiateurs de la réforme, ardemment désireux du succès de l'expérience, la masse des travailleurs ne manquerait pas de donner le spectacle de petites querelles et de rivalités fort préjudiciables à l'harmonie fraternitaire qu'exaltent les communistes. « On peut s'attendre à voir les luttes pour la prééminence et pour l'influence dans la direction des affaires devenir bien plus âpres, lorsque les passions qui ont la personne pour objet, détournées de leur cours ordinaire, ne trouveront plus leur principale satisfaction que dans cette autre voie. Pour ces diverses raisons, il est probable qu'une association communiste ne nous offrirait pas souvent l'attrayant tableau de l'amour mutuel et de l'unité de volonté et de sentiments que les communistes s'en promettent à ce qu'ils disent. Souvent, au contraire, la société serait en proie aux dissensions et réduite à se dissoudre [1]. »

D'autre part, dans le régime individualiste chaque individu prend, sous sa propre et seule responsabilité, les décisions qui le concernent personnellement, quant à l'éducation de ses enfants, quant à l'emploi de ses ressources, quant à ses relations, quant à ses opinions. Il est bien évident qu'il devrait sacrifier à la communauté cette autonomie et c'est en quoi le principe individualiste est le plus sérieusement menacé. C'est aussi pourquoi Stuart Mill refuse d'adhérer au programme socialiste. « Les obstacles qui barrent la voie du progrès du genre humain sont souvent très grands, dit-il, et il faut un concours de circonstances favorables pour qu'on les surmonte ; mais, pour les surmonter, il faut une condition indispensable : c'est que la nature humaine ait la liberté de se développer spontanément,

1. Stuart Mill, *op. cit.*, p. 371.

tant dans la pensée que dans l'action; il faut que l'homme pense par lui-même, qu'il fasse des expériences par lui-même, qu'il ne remette jamais entre les mains de ses chefs, soit qu'ils agissent au nom d'un petit nombre, soit qu'ils aient l'autorité de la majorité, le soin de penser pour lui et de lui prescrire comment il doit agir. Mais, dans les associations communistes, la vie privée serait assujettie, comme elle ne l'a jamais été, à la domination de l'autorité publique; il y aurait moins de place pour le développement du caractère individuel et des préférences individuelles qu'il n'en a été accordé jusqu'ici, dans aucun État compris dans la portion progressive de la famille humaine, aux individus en pleine possession de leurs droits civiques. Déjà, dans toutes les sociétés, la compression de l'individu par la majorité est un grand mal, et un mal qui ne cesse de croître : elle deviendrait encore plus grande sous le régime du communisme [1]. »

C'est donc par l'individualisme que Stuart Mill, conduit par l'individualisme aux confins du socialisme, résiste au socialisme. Peu importe dès lors qu'il hésite par scrupule scientifique à retirer tout espoir aux communistes et qu'il imagine, dans un avenir que nul ne saurait déterminer, un état social nouveau où leurs rèves plus ou moins chimériques deviendraient réalité; il a soin de subordonner son hypothèse à la transformation radicale de la nature humaine, à la victoire définitive et absolue de l'altruisme sur l'intérêt personnel, sous l'action d'une éducation lente, dont les procédés nous échappent encore. Mandeville a suffisamment montré qu'il est aussi utopique d'imaginer cette métamorphose morale que la transformation de notre constitution physiologique. Le principe individualiste, âme de la doctrine classique, mais dont son analyse minutieuse a mieux montré la nature, demeure, après elle, plus assoupli et plus fort. Il y a

1. Stuart Mill, *op. cit.*, p. 372.

dans l'organisation économique actuelle, fondée sur la propriété, la concurrence et la liberté, les éléments nécessaires pour donner satisfaction à ce qu'il y a de fondé dans les revendications socialistes. Mais ces revendications, Stuart Mill a montré la nécessité de les écouter avec une attention sympathique. Il a définitivement établi que l'individualisme ne peut vivre qu'en entretenant précieusement chez tous ses défenseurs le souci d'accroître leur valeur sociale à proportion de l'appui qu'il donne à leurs intérêts, d'être dignes de la liberté par l'usage qu'ils en font vis-à-vis d'eux-mêmes et vis-à-vis de ceux qui semblent en souffrir, d'entretenir en un mot l'esprit de progrès, sans lequel les doctrines d'ordre et de conservation sociale ne sont que le fragile rempart derrière lequel s'abritent pour un temps l'égoïsme et la honteuse paresse des privilégiés, des parasites et des élites sociales en décadence.

CHAPITRE III

LA CONSTITUTION DU LIBÉRALISME ORTHODOXE : BASTIAT ET SES SUCCESSEURS

I. L'optimisme économique doctrinal aux environs de 1850. — II. L'œuvre polémique de Bastiat. — III. L'œuvre doctrinale de Bastiat. — IV. Les disciples de Bastiat.

Différents dès leur origine, le libéralisme anglais et le libéralisme français s'opposent plus distinctement encore au XIXe siècle qu'au XVIIIe. Tandis que l'un, assoupli par Stuart Mill qui ne fait que lui donner la forme convenant au tempérament britannique, tient une place de plus en plus grande dans la vie nationale, est ouvertement adopté comme doctrine par un puissant parti politique aujourd'hui au pouvoir et qui a pu triompher sur une question économique hardiment posée et intelligemment débattue — l'autre tend de plus en plus à prendre le caractère d'une théorie sans application, dont aucun parti n'ose au Parlement se réclamer ni invoquer les principes, apanage d'une minorité de doctrinaires sans action politique et sujet stérile, pour quelques rares initiés, de discussions scholastiques, ignorées de la masse. Les causes de ce divorce, survenu en France entre le libéralisme économique et la pensée nationale, sont multiples et nous en signalerons plus d'une au passage. Aucune n'est plus nette ni d'une action plus certaine que la forme

à lui donnée par les successeurs de Bastiat, qui semblent avoir, si spécial que soit leur libéralisme, monopolisé à leur profit le nom de « libéraux ».

I

Aux environs de 1850, la nécessité n'était pas moins pressante en France qu'en Angleterre de reviser la doctrine classique. Devenue chez ses derniers représentants un ensemble de constatations de faits, isolée à dessein de la métaphysique et de l'idéalisme, mais communément qualifiée de désespérante, elle prêtait à des interprétations dangereuses pour l'ordre social existant. Les conclusions libérales et conservatrices de Malthus et de Ricardo, rattachées à leurs théories scientifiques par un lien subtil et qu'un examen attentif pouvait seul découvrir, étaient une bien faible barrière à opposer au flot grondant et menaçant des aspirations populaires. De 1830 à 1840, l'agitation socialiste s'était déjà traduite par des émeutes, des échauffourées sanglantes et par la multiplication des sociétés secrètes [1]. De 1840 à 1848, elle avait provoqué l'apparition de doctrines plus ou moins révolutionnaires qui invoquaient volontiers l'autorité des classiques, quitte à rectifier leurs conclusions d'art social : les théories de la valeur, du salaire, du profit, de la population, de la rente ne devaient-elles pas être interprétées comme attestant l'antagonisme profond des intérêts et des classes sous un régime de libre concurrence? Et ne devait-on pas considérer les classiques comme des socialistes qui ne s'étaient ignorés que pour n'avoir pas suivi leur propre pensée jusqu'à son terme logique?

1. Cf. Paul Louis, *Histoire du Socialisme français* (1 vol., Paris, Editions de la *Revue blanche*, 1901), ch. IV-VII.

Le pessimisme, qui n'était pas dans le libéralisme scientifique, tenait donc une place croissante dans son interprétation. A l'interprétation pessimiste, prémisse du socialisme et de la révolution, les libéraux étaient nécessairement conduits à opposer une interprétation optimiste qui pouvait contribuer à assurer la paix sociale. Telle fut l'œuvre de Bastiat; elle correspondait si bien à un besoin et à une évolution naturelle du libéralisme qu'en 1850, l'année même où Bastiat publiait *les Harmonies économiques*, l'économiste américain Carey publiait, sous le titre *Harmony of interests*, un exposé populaire d'idées optimistes singulièrement voisines de celles de Bastiat [1].

Après avoir en 1835 et 1838 amendé la théorie des salaires, opposé avant Bastiat l'augmentation simplement absolue du profit à l'augmentation à la fois absolue et relative du salaire et conclu par conséquent à l'amélioration nécessaire et continue du sort des ouvriers, il s'était dès 1848 attaqué à la théorie de la rente et par sa théorie opposée de l'ordre des cultures il avait cru retirer toute portée pratique aux constatations théoriques de Ricardo. Son argumentation n'était pas sans valeur : Carey, soustrait à l'influence qu'avait exercée sur Malthus et Ricardo le spectacle de l'exiguïté du territoire britannique, amendait sur un point important la thèse ricardienne, qui, sur le vaste territoire américain, semblait contredite par les faits [2].

Ricardo, analysant le phénomène de la rente, avait

1. Sur Carey, se reporter aux indications bibliographiques données par L. Cossa : *Histoire des Doctrines économiques*, p. 469-470, et G. Schelle : Article « Carey » dans le *Nouveau Dictionnaire d'Économie politique* de L. Say et J. Chailley. Il ne faut pas oublier que Carey se sépare radicalement de Bastiat en se faisant le défenseur du protectionnisme, attitude assez difficilement conciliable avec sa croyance aux lois naturelles et à l'harmonie des intérêts.

2. Voir *The Past, the present and the future* (in-8, 1848), et *Principes de la Science sociale* (1858-59, trad. franç., 3 vol., Guillaumin, 1861). En particulier t. I, ch. IV et V.

toujours supposé que les premières terres mises en culture devaient être, par une évidente application de la loi du moindre effort, les terres les plus fertiles. Or, Carey, au nom de la technique agricole, montrait l'inexactitude de cette supposition. Les terres les plus fertiles sont en réalité les terres primitivement couvertes de forêts, d'herbes et de marécages. Les premiers exploitants du sol pouvaient l'ignorer ; même le sachant, la loi du moindre effort les obligeait à mettre en culture, non ces terres grasses qu'il eût fallu défricher, mais les terres maigres suffisant à nourrir la population sans préliminaires aussi pénibles et coûteux.

L'histoire fournissait à Carey de multiples confirmations de l'ordre, ainsi rectifié, des cultures. Elle montrait l'abandon progressif des anciens centres de production agricole, tandis que les terres aujourd'hui les plus fertiles étaient autrefois des marécages ou des forêts. Inversement on voyait les colons du Far-West américain choisir dans ces régions neuves les terres légères et faciles à cultiver, de préférence aux terres plus fertiles mais non défrichées.

Si donc la population et la richesse augmentent, ce sont des terres plus fertiles que l'on met en culture, et, réciproquement, si la population et la richesse diminuent, on voit, comme « dans la campagne de Rome, dans la vallée de Mexico, dans les deltas du Gange et du Nil », abandonner les terres les plus grasses [1].

Ainsi semblait infirmée la théorie de Ricardo quant au premier chef de rente. Il restait sans doute le second, le rendement décroissant ou moins que proportionnel des capitaux additionnels successivement incorporés dans une même exploitation, mais son intérêt disparaissait, puisque, au lieu d'être obligés de donner cette destination à leurs capitaux, les exploitants pouvaient les employer sur les terres plus fer-

1. Carey, *Principes de la Science sociale*, t. I, ch. XIII, p. 405.

tiles demeurées vacantes. La production, concluait donc Carey, devenait de plus en plus facile avec le progrès économique; la mise en culture de terres nouvelles faisait baisser la rente, comme l'atteste l'abaissement continu du prix du blé, grâce à l'accroissement proportionnel ou plus que proportionnel du produit par rapport à l'effort et grâce à la multiplication des capitaux et des bras qui facilitaient cet effort. La théorie de Malthus disparaissait avec la prétendue loi du rendement décroissant, les deux progressions, celle de la population et celle des subsistances pouvant se développer harmonieusement [1].

Telle était la conception nouvelle de la rente, propre à rendre l'optimisme plus aisé et que l'école de Bastiat devait substituer à celle, plus compromettante, de Ricardo [2]. Est-il besoin de faire remarquer cependant que la première, intéressante au point de vue des circonstances d'application concrète de la loi, n'est nullement incompatible avec la seconde, volontairement maintenue par son auteur dans le domaine abstrait? Après comme avant la rectification de Carey, il reste acquis que la fertilité des terres n'est pas partout la même ; que la totalité des produits agricoles d'un pays n'a pas été obtenue au même coût de production ; que le prix est déterminé par le coût le plus élevé ; que le surplus de valeur dont bénéficient les terres les plus favorisées constitue bien une rente et Carey ne la justifie qu'en y voyant, comme Bastiat, le loyer des capitaux incorporés au sol par le propriétaire. Si donc il vient un temps où toutes les terres sont mises en culture dans le monde, ou, ce qui est plus vraisemblable et plus voisin de la pensée de Ricardo, dans un

1. En ce qui touche plus spécialement la loi de population, Carey opposait à Malthus l'affaiblissement de la puissance reproductive à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres. (*Princ. de Sc. soc.*, ch. III.)

2. Voir notamment : R. de Fontenay, *Du Revenu foncier*, (Paris, Guillaumin, 1854).

État fermé par des barrières douanières, la rente haussera avec les progrès de la population. Il reste seulement de l'analyse de Carey qu'en dehors de ces deux hypothèses la hausse de la rente est contrariée par la concurrence des terres plus fertiles successivement mises en culture et que, par conséquent, les perfectionnements de la technique agricole, servis par l'accroissement des capitaux, sont d'un effet beaucoup plus énergique que ne l'avait imaginé Ricardo. Si l'on a bien en l'esprit qu'une loi économique n'indique qu'une tendance qui peut être combattue par d'autres tendances, la critique de Carey se réduit à mettre en valeur un correctif de fait qui modifie les conditions d'application d'une loi demeurée scientifiquement intacte.

II

C'est essentiellement ce genre de mise au point qui me paraît déterminer et mesurer la place qui revient à Bastiat dans l'histoire de la pensée individualiste [1]. Élève médiocre du collège de Sorèze, victime du baccalauréat avant de se faire son accusateur [2], commerçant bientôt rebuté et agriculteur malheureux, Bastiat, lorsqu'il publia pour la première fois en 1844 un article d'Économie politique, était, depuis treize ans, juge de paix du petit canton de Mugron, aux environs de Bayonne. En 1848, il était député des Landes. Deux ans après, il était mort. C'est donc en six ans d'une vie

1. Je renverrai à l'édition des *Œuvres complètes de Frédéric Bastiat* mises en ordre, revues et annotées d'après le manuscrit de l'auteur par P. Paillottet (6 vol. in-12, 2e édit., Guillaumin, 1862). On trouvera tous les renseignements bibliographiques utiles dans la très sérieuse étude de M. François Bidet : *Frédéric Bastiat, l'homme, l'économiste* (thèse Montpellier, 1906, Paris, Giard et Brière).

2. *Baccalauréat et socialisme* (*Œuvres complètes*, t. IV, *Petits pamphlets*).

aussi prodigieusement active sur son déclin qu'elle avait été jusqu'alors paisible et retirée, que Bastiat a composé une œuvre qui a fait de lui le plus populaire des économistes et répandu son nom dans le monde entier. C'est suffisamment faire entendre ses qualités et ses défauts : je les résumerais volontiers en disant que Bastiat est le premier parmi les journalistes qui s'occupèrent d'Économie politique, avec tout ce que le mot comporte de légèreté, de finesse, d'esprit, de séduction et aussi d'insuffisante culture.

Il est aisé de discerner dans la collection de ses nombreux écrits deux groupes d'inégale étendue et d'inégale valeur. L'un constitue ce qu'on peut appeler l'œuvre polémique de Bastiat, l'autre, comprenant seulement les *Harmonies économiques*, constitue son œuvre doctrinale.

Bastiat polémiste fut essentiellement un vulgarisateur de l'Économie politique, mais si admirablement doué, si merveilleusement adapté à son rôle, qu'il a mieux réussi à répandre la science par son badinage que tous les savants par leur labeur austère et que, semblable au clown de Th. de Banville, il est entré par une pirouette dans l'immortalité. Peu importe que ses démonstrations ne soient pas toujours d'une absolue rigueur scientifique et que parfois il enlève par surprise la conviction; il demeure le plus français des économistes. Il l'est par sa verve inlassable, par son bon sens, par sa gaîté, par sa clarté surtout, à tel point qu'on a pu, sans trop d'exagération, le rapprocher des plus français de nos classiques : La Fontaine et l'auteur des *Provinciales*. Il est de tous les interprètes de la science économique celui que la France seule pouvait donner au monde.

Deux adversaires ont eu surtout le don d'échauffer sa bile : le protectionnisme et le socialisme.

Le protectionnisme avait deux titres à mériter ses coups : son succès en France et son échec en Angleterre. Dans notre pays il triomphait grâce à l'appui que

lui donnaient à l'Assemblée législative des gens graves comme M. Thémistocle Lestiboudois [1], M. Gauthier de Rumilly, M. le baron Ch. Dupin, « le flambeau de la pairie dans les sciences économiques », M. de Saint-Cricq, « ce ministre du commerce qui a tant imposé d'entraves au commerce », ou M. d'Argout, dont les types sont devenus inoubliables, comme ceux de certains Pères Jésuites, grâce à Pascal, et dont on s'habitue à retrouver les noms si souvent cités par Bastiat avec un peu de cette satisfaction intime des enfants qui voient surgir les victimes que va rosser Guignol. En Angleterre, Cobden et les dirigeants de l'*Anti-Corn law league* avaient formulé les principes du libre-échangisme de « l'École de Manchester », fort peu différents d'ailleurs de celui des classiques, sauf par l'importance capitale qu'ils attachaient aux conséquences pacifistes qu'on en pouvait attendre. En pratique, ils avaient si vigoureusement agité l'opinion, si libéralement prodigué les millions dans une propagande infatigable, si bien multiplié les meetings, les manifestations et les pétitions, qu'ils avaient converti le premier ministre lui-même, Sir Rob. Peel, et obtenu en 1846 l'abrogation des lois céréales [2].

1. « Parlez-moi de M. Lestiboudois. Voilà un raisonneur conséquent, un argumentateur logicien. Il n'y a rien dans ses conclusions qui ne soit dans ses prémisses : il ne demande rien à la pratique qu'il ne justifie par une théorie. Son principe peut être faux, c'est là la question. Mais enfin il a un principe. Il croit, il proclame tout haut que, si la France donne dix pour recevoir quinze, elle perd cinq, et il est tout simple qu'il fasse des lois en conséquence. » (*Sophismes économiques*, VI, Balance du Commerce, t. IV, p. 53.) Lestiboudois, qui fut un parfait honnête homme et dont le protectionnisme ferait sourire les protectionnistes modernes par sa modération, a écrit, en 1847, une *Économie pratique des Nations* qui n'est pas sans intérêt (1 vol. in-8, Louis-Lucas, édit.).

2. Consulter en particulier, outre l'ouvrage de Bastiat : *Cobden et la Ligue* (*Œuvres complètes*, t. III) : A. Mongredien, *Histoire du Libre-Échange en Angleterre* (trad. de l'anglais, 1 br. in-32, Paris, Germer-Baillière, s. d.); H. Richelot, *Histoire de la*

Bastiat entreprit tout d'abord de raconter au public français cette merveilleuse campagne. Il collectionna et traduisit les plus importants discours prononcés par les libre-échangistes anglais et en fit le volume intitulé *Cobden et la ligue*. Puis, dans ses *Petits pamphlets* et *Sophismes économiques*, il se donna le plaisir de prendre au jour le jour les discours solennels prononcés à la Chambre par les représentants attitrés du protectionnisme et les livres ou brochures par eux publiés, et de signaler sans pitié les illogismes, les contradictions, les non-sens qui ne laissaient pas d'y être nombreux. Dans cette lutte incessante, il ne pouvait songer à exposer une doctrine d'ensemble. Ses idées directrices semblent être les suivantes.

Le protectionnisme est un système fondé sur l'égoïsme et l'âpreté au gain des producteurs, ligués pour faire admettre à la naïveté populaire et aux pouvoirs publics un ensemble de contre-vérités, présentées comme propres à servir l'intérêt national. Il représente donc l'intérêt du producteur, c'est-à-dire de quelques individus, opposé à l'intérêt du consommateur qui est l'intérêt de tous. Le producteur tend perpétuellement à faire triompher la *théorie de la disette*. Le consommateur est nécessairement conduit à formuler la *théorie de l'abondance*. Il désire avant tout un marché abondamment pourvu d'objets divers, de bonne qualité et à bon marché, en un mot tous les avantages qu'il est dans la nature de l'échange de procurer à l'humanité. Malheureusement, il bâtit cette *théorie de l'abondance* comme M. Jourdain faisait de la prose, sans s'en douter. C'est pourquoi il se défend mal et c'est pourquoi la *théorie de la disette*, l'emporte chaque fois qu'il s'agit de confectionner une loi. Elle consiste en ce que le producteur, s'enrichis-

Réforme commerciale en Angleterre (2 vol. in-8, Paris, Capelle, 1853); Lewis Apjohn, *Life of John Bright* (London, W. Scott, s. d.), ch. VII, XI et suiv.; J. Bardoux, *Le Centenaire de Richard Cobden* (*Journal des Débats*, 7 articles, 4-11 juin 1904).

sant à raison des obstacles qui existent entre le besoin et sa satisfaction, s'attache à eux et cherche à les multiplier. S'il faut huit heures pour fabriquer un objet à la main et une heure à la machine, l'obstacle entre le besoin est plus grand quand il n'existe pas de machine. L'objet est aussi plus cher et son producteur s'enrichit plus aisément. En conséquence, on voit les ouvriers briser les machines lors de leur apparition. De même voit-on les agriculteurs ou les industriels réclamer des tarifs protecteurs qui, fermant le marché aux produits étrangers, rendant plus malaisée la satisfaction d'un besoin national, augmentent la rémunération de ceux qui, dans la nation, font métier d'y pourvoir.

Or le progrès élimine les obstacles naturels, au bénéfice des consommateurs qui souhaitent que les produits soient nombreux, abondants et à bon marché. Les producteurs multiplient donc les obstacles artificiels : l'effort qui, en réalité, n'est qu'un moyen d'atteindre un but, devient pour eux une fin en soi. Au lieu de chercher à accroître le résultat par rapport à l'effort, ils prétendent accroître l'effort par rapport au résultat : ce sont les théoriciens de la disette. Comme ils ne peuvent s'avouer tels, ils ont tout un répertoire de sophismes et de grands mots; ils parlent volontiers du salut de la France et de l'indépendance nationale. C'est toujours un intérêt de classe qu'ils défendent. A cet intérêt de classe, Bastiat oppose sans se lasser l'intérêt général qui est l'intérêt du consommateur; c'est toujours au point de vue du consommateur que l'État doit se placer, lorsqu'il intervient dans l'organisation économique. Là est l'idée maîtresse de Bastiat : elle résume toute sa polémique contre le protectionnisme.

Son véritable adversaire n'est donc pas le protectionnisme doctrinal, celui des mercantilistes ou celui, plus neuf dans la forme, de Frédéric List, dont le *Système d'Économie politique nationale* a paru en 1841. C'est le

protectionnisme politique et électoral, celui qui repose uniquement sur l'avidité des producteurs et la naïveté des consommateurs, le plus actif, à vrai dire, le seul qui soit de nature à impressionner les gens pratiques et les assemblées législatives telles que nous les comprenons, celui qui a trouvé son expression la plus achevée dans la pétition fantaisiste attribuée par Bastiat aux « fabricants de chandelles, bougies, lampes, chandeliers, réverbères, mouchettes, éteignoirs, et des producteurs de suif, huile, résine, alcool et généralement de tout ce qui concerne l'éclairage », contre la concurrence déloyale que leur fait le soleil, et sur l'opportunité qu'il y aurait à réserver « le marché national au travail national », en ordonnant par une loi de fermer « toutes fenêtres, lucarnes, abat-jour, contre-vents, volets, rideaux, vasistas, œils-de-bœuf, stores, en un mot de toutes ouvertures, trous, fentes et fissures par lesquelles la lumière du soleil a coutume de pénétrer dans les maisons ».

On put croire un moment que le bon sens de Bastiat aurait gain de cause[1] : le traité libre-échangiste de 1860, entre la France et l'Angleterre, marque un moment de détente à l'hostilité économique des nations d'Europe. Nous avons depuis regagné le temps perdu.

Contre le socialisme, Bastiat était moins suffisamment armé : sa culture antérieure ne le préparait pas comme Stuart Mill à deviner la formidable puissance qui se constituait pour soutenir les revendications populaires

1. Le programme libre-échangiste de Bastiat était en pratique assez modéré. Outre les droits de douane à caractère fiscal et non protecteur, il admettait à titre transitoire des droits spécifiques *ad valorem* de 5 p. 100 sur les objets de première nécessité, 10 p. 100 sur les objets d'utilité moyenne et 20 p. 100 sur les objets de luxe, pour en arriver progressivement à ne plus admettre au maximum que des droits de 10 p. 100 et à dégrever la presque totalité des matières premières et des produits alimentaires. Le programme comportait en outre abolition complète des règlements de la marine marchande. (Cf., sur ce point, François Bidet, *op. cit.*, p. 106-107.)

et que révèlait imparfaitement le mouvement incohérent d'idées et de faits qui constitue le socialisme de 1848. Sa clairvoyance était cependant assez grande pour deviner un danger couru par la liberté et dont il ne pouvait se désintéresser. Le temps n'est plus en effet aux puérilités plus ou moins sentimentales des socialistes du XVIIIe siècle. Le socialisme humanitaire et pacifique de Saint-Simon et de Fourier, bien qu'encore représenté par des disciples fidèles, doit faire place aux différents systèmes étatistes ou révolutionnaires de Louis Blanc, Vidal, Pecqueur, Cabet et Proudhon. On a vu, fait plus grave, les tisseurs lyonnais se soulever en 1831 et parcourir les rues en clamant leur volonté « de vivre en travaillant ou de mourir en combattant ». En 1848, l'année où K. Marx et F. Engels publiaient leur *Manifeste du parti communiste*, les socialistes ont eu pour la première fois en France accès au gouvernement. Le 25 février, dans un décret rédigé par Louis Blanc, le Gouvernement provisoire s'est engagé « à garantir du travail à tous les citoyens ». Quelques jours après étaient créés la Commission du Luxembourg, « Commission de Gouvernement pour les travailleurs », et les Ateliers nationaux, qui, par l'effet de circonstances diverses, échouaient lamentablement.

Il est permis de dire que Bastiat ne comprit pas le socialisme. Il ne vit en lui que ce qu'il y a d'étatiste, c'est-à-dire de favorable à une extension des fonctions de l'État. C'était ne voir qu'un petit côté de la question. En 1849, il unit dans une même critique le communisme au protectionnisme. L'État protectionniste prend dans la poche des uns pour donner aux autres, lorsque les riches le lui demandent. Comment s'opposerait-on à ce que les ouvriers et les pauvres adoptent la même méthode? Et comment condamner la spoliation dans un cas si on la déclare légitime dans l'autre? S'attachant plus spécialement, dans une lettre à Joseph Garnier, à critiquer le droit au travail, il fait valoir les trois arguments suivants : d'abord, l'État n'a pas

d'autres devoirs ni d'autres droits que ceux qui existent chez les citoyens et qu'il a pour seule mission de protéger. Si je n'ai pas le droit d'exiger de mes concitoyens qu'ils me fournissent de l'ouvrage et des salaires, je ne l'ai pas davantage en employant l'intermédiaire de la force commune que nous avons instituée. En second lieu, on représente à tort l'État comme un père de famille disposant de trésors inépuisables. En réalité, s'il prend 100 francs à Paul pour faire travailler Pierre, Paul aura 100 francs de moins pour faire travailler Jacques. L'intervention est commode pour vaincre les résistances : elle ne change pas la nature des choses. Enfin, le droit au travail portant atteinte à la propriété, diminue proportionnellement le capital et avec lui la demande de travail. Il inaugure le régime de la misère.

En dehors de cette critique de l'étatisme, Bastiat s'engagea dans une polémique souvent citée et rarement approfondie contre Proudhon et touchant la légitimité et la nature de l'intérêt. Proudhon voyait dans l'intérêt du capital la cause initiale du paupérisme et de l'inégalité des conditions et cherchait dans la « Gratuité du crédit » la solution du problème social. Bastiat se crut obligé de protester contre ces allégations, en se méprenant complètement d'ailleurs sur la portée qu'il convient d'attribuer aux fantaisies désordonnées de son contradicteur, qui, au reste, n'est à aucun degré et n'a jamais été un socialiste. Il n'y a pas lieu de s'attarder à cette longue controverse : à y regarder d'un peu près, on ne tarde pas à s'apercevoir que les deux adversaires, comme il arrive fréquemment, sont partis de définitions différentes du mot « intérêt » et du mot « légitime ». Ce fut à vrai dire une effroyable logomachie dont la science n'a rien retiré.

De tous ces pamphlets, de ces brochures et de ces controverses, il reste donc un léger bagage d'idées et c'est presque un sacrilège que de les analyser, car

tout leur charme est dans la forme, comme il arrive de certaines fleurs des champs aux teintes exquises mais qu'il est inutile de cueillir car elles se fanent dans la main. Un seul de ces écrits mériterait peut-être d'être détaché de la masse pour l'idée capitale qu'il contient. C'est celui qui a pour titre : *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas ou l'Économie politique en une leçon* [1]. En d'excellents développements et par des exemples familiers mais judicieusement choisis, Bastiat explique comment, dans la sphère économique, un acte, une habitude, une institution engendrent, non pas un seul effet, mais une série d'effets. Le premier seul est immédiat ; — on le voit ; — les autres ne se déroulent que successivement, — on ne les voit pas, et cependant on doit les prévoir. Le mauvais économiste poursuit un petit bien actuel qui sera suivi d'un grand mal à venir. Le bon économiste poursuit un grand bien à venir, au risque d'un petit mal actuel. Toute l'explication du malaise de nos sociétés contemporaines tient peut-être en ces quelques pages.

III

En 1849, Bastiat crut le moment venu d'exposer sa doctrine à lui, après avoir si vaillamment bataillé pour des idées qui n'étaient pas exclusivement les siennes. L'année suivante il publie le premier volume des *Harmonies économiques* [2] et il meurt en travaillant au second. Il y a, dans son effort désespéré pour devancer la mort qu'il sentait venir, trop de grandeur et de tristesse, pour qu'on puisse aborder sans une

1. *Œuvres complètes*, t. V, *Petits pamphlets*, p. 336-392.
2. Les *Harmonies économiques* forment le contenu du tome VI des *Œuvres complètes*. Elles ont été, comme l'indique l'éditeur, complétées tant bien que mal grâce aux notes et ébauches laissées par Bastiat. L'édition originale (Guillaumin, 1850) est un volume in-8 de 463 pages contenant seulement les dix premiers chapitres de ce tome VI.

hésitation respectueuse la critique d'une œuvre inachevée, sorte de testament intellectuel d'un homme de bien et qui est autant un acte de foi qu'un exposé de principes scientifiques.

Dès la préface, nous nous sentons ramenés aux conceptions métaphysiques et providentialistes du XVIIIe siècle. Les grandes lois providentielles, dit Bastiat, ne précipitent pas la société vers le mal, comme le croient les socialistes et les catholiques. Au contraire, elles mettent en pleine lumière l'harmonie des intérêts légitimes. Il y a dans cette proposition initiale, âme du livre tout entier, l'imprécision, le vague et le fond mystérieux qu'on retrouve dans les visions des mystiques et des poètes. Ces lois providentielles, c'est la foi qui nous les fait affirmer, comme c'est le sens moral qui nous découvre les intérêts légitimes. Quant à leur harmonie, il ne nous est pas dit si elle est le terme futur d'une évolution [1] ou si elle est déjà une réalité que dissimulent seules les atteintes impies portées par l'homme à l'ordre naturel. Toutes les notions de nature différente qu'avait péniblement dissociées le libéralisme scientifique se trouvent à nouveau confondues : justice et utilité, lois économiques et lois morales, science de ce qui est et science de ce qui doit être. Bastiat nous apparaît donc en cette recherche moins comme un économiste que comme un théoricien du finalisme économique [2]; son but véritable est moins la constatation des faits que la démonstration d'une thèse.

Le point de départ de cette démonstration est pour

1. Cf. sur ce point, F. Ferrara : Notice sur Bastiat, *Biblioteca dell' Economista*, vol. XII (Turin, 1851), p. V-CLX.

2. « Pour moi, dans mes études économiques, dit Bastiat lui-même, il m'est si souvent arrivé d'aboutir à cette conséquence : *Dieu fait bien ce qu'il fait* que, lorsque la logique me mène à une conclusion différente, je ne puis m'empêcher de me défier de ma logique. Je sais que c'est un danger pour l'esprit que cette foi aux intentions finales.... » (*Harmonies économiques*, ch. XVI, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 497.)

lui, comme pour Karl Marx, l'idée de valeur, dont aucune définition déjà proposée ne le satisfait. Les uns, tels J.-B. Say, ont cherché le fondement de la valeur dans l'utilité. C'est la « grande, éternelle, déplorable, maudite confusion ». Il y a des choses utiles sans valeur, comme l'air et l'eau. Il y a des choses inutiles de très grande valeur, comme le diamant. La valeur et l'utilité sont choses différentes. L'utilité est déterminée par le rapport d'une chose avec nos besoins et leur satisfaction. Elle est tantôt gratuite, c'est-à-dire sans valeur, et tantôt onéreuse, suivant que les besoins considérés reçoivent satisfaction de la nature — comme le besoin de respirer — ou du travail humain joint à celui de la nature et s'exerçant sur la matière fournie par elle. Plus on s'élève dans l'échelle des besoins, moins la nature suffit à les satisfaire et plus le travail humain prend d'importance. Il suffit pour s'en convaincre de comparer le besoin de respirer aux besoins artistiques : pour l'un le travail n'intervient qu'accidentellement, pour les autres il est tout. Donc l'utilité de tout produit contient deux parts : l'utilité gratuite et l'utilité onéreuse, en raison inverse l'une de l'autre. L'homme doit s'appliquer à augmenter l'utilité gratuite, ce qui diminue d'autant l'utilité onéreuse. Tel est l'effet de l'emploi des machines; tel est aussi l'effet que le protectionnisme empêche de se produire. L'un libère du travail qui créera des satisfactions nouvelles, l'autre entrave cette libération. Ainsi la valeur et l'utilité sont deux idées opposées : l'utilité ou rapport d'un produit avec le besoin qu'il satisfait, est le Bien. La valeur ou rapport d'un produit avec l'effort qu'il exige, est le Mal. S'il en était autrement, si la valeur résidait dans l'utilité, la nature créerait des valeurs, quelques hommes accapareraient les dons que Dieu fait à l'humanité. La propriété serait « aussi injustifiable qu'inintelligible ». Le providentialisme repousse *a priori* une telle hypothèse.

La valeur suppose donc un effort. En doit-on déduire que son fondement est dans le travail? A. Smith et Ricardo ne l'ont affirmé qu'aux dépens de la logique, le premier en assimilant le travail gratuit de la nature à celui de l'homme et en parlant d'un certain travail improductif, celui des professions libérales ou des domestiques, le second en établissant une exception pour les choses rares, ce qui détruit son principe. Ils n'ont vu ni l'un ni l'autre que la valeur étant une notion incessamment variable ne saurait être fondée sur la quantité du travail incorporé dans un objet et qui est une donnée fixe. La valeur, si elle était déterminée par le travail, « devrait être immuable car le travail passé n'est pas susceptible de plus ou de moins ». De plus il faudrait, en mesurant ainsi la valeur au travail, admettre que la destruction volontaire de la richesse peut parfois accroître la somme des valeurs, — par exemple, la destruction d'une machine, lorsque cette machine diminue la quantité de travail nécessaire à la création d'un objet, — nouvelle hypothèse incompatible avec l'organisation providentielle du monde.

Cette double critique suffit par elle-même à nous donner l'idée générale de la théorie personnelle de Bastiat[1]. La valeur implique un effort nécessaire pour obtenir un moyen de satisfaction, une utilité onéreuse. Elle est déterminée à la fois par la quantité de travail effectivement exécuté et aussi par le travail épargné à l'acquéreur, idée dont Ricardo et après lui Stuart Mill ont fait application au commerce extérieur. Mais, épargner du travail à quelqu'un, c'est lui rendre service. La valeur, c'est le rapport de deux services échangés. Non seulement cette notion est satisfaisante au point de vue moral, elle est aussi de nature à

1. Cf. Ch. Gide, *La notion de la valeur dans Bastiat au point de vue de la justice distributive* (*Revue d'Économie politique*, 1887, p. 249); L.-A. Asser, *F. Bastiat et les néo-économistes autrichiens* (*Journal des Économistes*, mars 1893).

éclaircir les obscurités qui tout à l'heure nous arrêtaient. Le diamant a une grande valeur, parce qu'un long travail est nécessaire pour le trouver et qu'on rend en le cédant un grand service à celui qui en a besoin. L'eau n'a pas de valeur, malgré son utilité, pour la raison inverse. Les objets changent de valeur, parce que le travail épargné qu'ils représentent n'est pas une donnée fixe : le progrès des procédés techniques de fabrication, le bon marché croissant des matières premières, diminuent progressivement le service rendu par la cession du produit et le travail épargné par elle.

A cette explication qui enthousiasmait en Bastiat le moraliste autant que l'économiste, une seule critique peut-être adressée : c'est que son auteur s'est complètement illusionné sur sa portée et sur son originalité. Il voit en elle l'expression concrète de la justice. Or si la valeur est proportionnelle, comme il le montre, non pas au travail effectivement accompli mais au travail épargné, c'est-à-dire non accompli, le principe moral disparaît de l'échange, puisqu'il peut y avoir service rendu sans effort méritoire, par l'effet d'une invention fortuite ou d'un monopole de fait [1].

D'autre part, la notion de service est si large et si imprécise qu'il est impossible de s'y tenir : Bastiat lui-même reconnaît la nécessité de faire intervenir dans la détermination de la valeur d'un bien donné, à un moment donné, pour un individu donné, une foule de notions subjectives, variables et contingentes qui feront l'objet des analyses minutieuses de l'Ecole psychologique autrichienne et qui retirent à la valeur le caractère d'une qualité intrinsèque des choses pour

1. « On peut rendre... un grand service avec un très léger effort, comme avec un grand effort on peut ne rendre qu'un très médiocre service. Tout ce qui en résulte, c'est que le travail n'obtient pas nécessairement une rémunération toujours proportionnelle à son intensité. » (*Harmonies économiques*, ch. IX, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 341.)

en faire le rapport instable existant entre un désir et le moyen de le satisfaire : « Une foule de circonstances, dit Bastiat, peuvent augmenter l'importance relative d'un service. Nous le trouvons plus ou moins grand, selon qu'il nous est plus ou moins utile, que plus ou moins de personnes sont disposées à nous le rendre; qu'il exige d'elles plus ou moins de travail, de peine, d'habileté, de temps, d'études préalables; qu'il nous en épargne plus ou moins à nous-mêmes. Non seulement la valeur dépend de ces circonstances, mais encore du jugement que nous en portons : car il peut arriver, et il arrive souvent, que nous estimons très haut un service, parce que nous le jugeons fort utile, tandis qu'en réalité il nous est nuisible [1]. »

Il y a sans doute, dans la plupart des cas, une limite aux variations de la valeur ainsi conçue, mais cette limite n'est autre que la notion de coût de production, mieux définie mais telle que l'ont comprise les classiques. Pourquoi, demande après Lassalle M. Ch. Gide, un billet de chemin de fer de Paris à Marseille vaut-il moins que le transport en diligence — le service rendu étant au moins le même? C'est, répondrait Bastiat, qu'il y a gratuité croissante de l'utilité considérée. C'est donc que le coût de production a diminué.

Le travail épargné, dit Lassalle [2], a été exécuté par un autre et c'est pourquoi nous le payons. S'il y avait économie absolue, il ne serait pas payé, l'action naturelle étant gratuite. Le travail économisé est une mesure négative et iuconcevable: il est indispensable de recourir à une mesure différente, qui est le travail réellement accompli. On mesure donc le travail épargné par le travail accompli en un autre endroit,

1. *Harmonies économiques*, ch. v, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 146.

2. Cf. Andler, *Les origines du Socialisme d'État en Allemagne* (thèse. Faculté des Lettres, Paris, Alcan, 1897), l. II, ch. II, § 5 : *Lassalle, La polémique contre Bastiat*, p. 223.

c'est-à-dire par le coût de production normal dans un état social donné. Cette mesure elle-même se fait par des tâtonnements successifs. Il se peut que l'on estime l'épargne de travail très au-dessus du travail exécuté, mais en ce cas la force de travail disponible va être attirée par l'espoir de la rémunération surévaluée. C'est donc la concurrence qui va tendre à rapprocher le rapport des services du rapport des efforts. Mais n'est-ce pas dire sous une autre forme avec les classiques que sous l'action de la concurrence la valeur va tendre à se fixer à un niveau de plus en plus voisin du coût de production ?

Pour Bastiat comme pour les classiques il y a lieu de tenir compte d'un obstacle qui entrave cette action de la concurrence : c'est le monopole et la rente, effets nécessaires des deux lois naturelles de la population et du rendement décroissant. Les socialistes prennent texte de ce fait pour condamner la propriété foncière et pour déclamer contre l'injustice du régime qui la protège. Un examen plus attentif réduit à néant leurs allégations.

La rente est surtout un phénomène apparent dans la production des subsistances en tant qu'objets de première nécessité. Mais, à y regarder de près, on s'aperçoit que la multiplication incessante des besoins augmente tous les jours le nombre des richesses que nous considérons comme de première nécessité. Ceux qui les produisent bénéficient comme les propriétaires fonciers de l'intensité plus grande de la demande, tirent un meilleur parti des avantages de situation, des privilèges infiniment variés dont ils peuvent jouir. La rente s'étend à certains centres industriels, à certains quartiers urbains, à tous les individus qui ont un avantage naturel ou acquis sur leurs concurrents. Elle est en réalité une tendance commune à tous les genres de travaux. « Il n'en est pas un dont la valeur ne s'accroisse avec la densité de la population et le simple manouvrier gagne plus à Paris qu'en Bre-

tagne[1]. » En quoi donc la situation du propriétaire foncier diffère-t-elle de celle des autres bénéficiaires de cette évolution naturelle? On prétend avec Ricardo qu'il se fait payer le droit d'exploiter les facultés naturelles du sol. Or, répond Bastiat, « les agents naturels ne produisent pas de la valeur, mais de l'utilité qui, passant par la main du propriétaire sans rien y laisser, arrive gratuitement au consommateur[2]. » Nous revenons ainsi en pleine théorie physiocratique: malheureusement l'effort de Bastiat pour démontrer cette proposition est insuffisant pour faire naître la conviction. Il est malaisé d'admettre qu'il n'y ait dans la rente que la rémunération du travail complémentaire et des capitaux nécessaires à l'utilisation des agents naturels, rémunération croissant avec la civilisation comme celle de tous les travaux.

Cependant, si Bastiat ne semble pas avoir complètement élucidé le problème, il a eu le mérite de montrer que l'inégalité inséparable de l'idée de rente et que d'autres arguments que les siens justifient pour le cas spécial des propriétaires du sol, est beaucoup plus générale que ne l'avait indiqué Ricardo. La rente n'est donc pas injuste, bien que créant l'inégalité. Mais, d'autre part, le progrès se marque à l'égalisation, non pas dans le dénuement, mais dans la participation à la richesse sociale. Si donc la rente est la condition du progrès, il apparait que par une harmonie providentielle elle guérit elle-même les maux qu'elle fait naître.

Or il en est bien ainsi. L'inégalité est la condition de l'activité; nous agissons, sous l'impulsion de l'intérêt personnel, en vue de créer une inégalité à notre profit, mais, à mesure que nous y réussissons, un énergique agent réducteur intervient qui nous dépouille du

1. *Harmonies économiques*, ch. VII, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 241.
2. *Op. cit.*, ch. IX, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 308.

résultat acquis et qui nous oblige à de nouveaux efforts. Peu importe dès lors que les avantages naturels soient inégalement répartis. Ils sembleraient devoir permettre à leurs bénéficiaires des prétentions excessives, une disproportion injuste entre la *peine épargnée* et la *peine effectivement prise*. Mais ces prétentions mêmes provoquent la concurrence, déterminent la mise en exploitation de nouveaux centres de production, mettent en jeu ce qu'on appellera plus tard la loi de substitution des produits ou des besoins, suscitent les inventions et leur diffusion. La baisse des prix résulte de cet effort tenace et persévérant vers les prix de monopole. « Le travail se porte instinctivement du côté où il est le mieux rétribué..., de telle sorte que l'inégalité n'est qu'un aiguillon qui nous pousse malgré nous vers l'Égalité... Certes, c'est un merveilleux spectacle que celui de l'intérêt privé réalisant sans cesse ce qu'il évite toujours... l'Intérêt général [1]. »

Mais il faut aller plus loin dans cette mise au jour des Harmonies économiques. L'intérêt personnel libre, lancé à la poursuite de la rente, réalise plus que le bon marché; il réalise progressivement la Communauté, que les socialistes ne nous proposent d'atteindre que par la révolution [2]. Il existe en effet dans tout état de société un fonds commun dont les hommes ont la jouissance libre et gratuite : l'air, la lumière, la gravitation, etc. Plus ce fonds commun est abondant, plus l'inégalité diminue, car la différence entre 1 et 2 est plus grande qu'entre 101 et 102, par la seule addition d'une quantité commune.

Or ce fonds commun n'est pas une quantité fixe et invariable; il est au contraire en voie de perpétuel accroissement. Le domaine approprié tombe incessamment dans le domaine commun. La propriété et la

1. *Harmonies économiques*, ch. x, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 359.
2. *Op. cit.*, ch. VIII, Propriété, communauté.

concurrence transforment l'utilité onéreuse en utilité gratuite. En effet, l'intelligence humaine est perpétuellement stimulée par l'intérêt personnel à tirer de l'inertie les forces naturelles latentes, pour s'en approprier le bénéfice. Elle lutte donc contre les obstacles qui rendent l'utilité onéreuse. Dès qu'elle y réussit, la concurrence l'oblige à restreindre ses exigences. Dans la mesure même où se marque une approximation vers la gratuité, la communauté se trouve partiellement réalisée.

On peut craindre que cette concurrence bienfaisante pour le consommateur ne soit nuisible au producteur et en particulier au travailleur salarié, puisque, par le fait même que le poids du travail se trouve rejeté sur la nature, un certain nombre de travailleurs sont privés de leur emploi. Bastiat ne nie pas les froissements et les souffrances inévitables qu'un tel mécanisme impose à la classe ouvrière. Cependant, il leur oppose comme remède d'ordre législatif l'association ouvrière [1] et comme correctifs naturels l'accroissement indéfini des besoins humains, qui appelle la force de travail disponible et la libération qu'entraîne corrélativement pour le capital une découverte nouvelle qui enlève à des travailleurs leur occupation antérieure. Il y a tout au moins dans ces deux faits les éléments d'une adaptation aux conditions changeantes de la production [2].

La rente est donc la simple expression de l'inégalité nécessaire et bienfaisante. La société est semblable au niveau de l'Océan dans les heures de flux; comme lui, elle s'égalise sans cesse en s'élevant toujours, se rap-

1. Le 17 novembre 1849, Bastiat se faisait à l'Assemblée législative le défenseur de l'amendement Morin, favorable aux coalitions ouvrières. (François Bidet, *Op. cit.*, p. 35.)

2. Bastiat ajoute à ces observations un autre argument dont on a justement signalé le caractère sophistique. Reprenant une idée d'A. Smith et de Carey, il prétend démontrer que, dans la répartition proportionnelle du produit social entre le capital et le travail, la part absolue du premier augmente tandis que sa part relative diminue, au lieu que la part du second aug-

prochant progressivement de l'égalité sans l'atteindre jamais, non plus que le rapprochement de la droite et de l'asymptote n'en doivent amener la fusion.

Pour que le cycle des constatations rassurantes fût entièrement parcouru, il restait pour Bastiat à corriger la théorie de la population formulée par Malthus. La mort ne lui en laissa pas le temps. Dans une étude ajoutée au texte des *Harmonies* par les éditeurs, il se montre en parfait accord avec l'auteur anglais, mais il insiste plus que lui sur la multiplication des obstacles

mente dans les deux sens. Le tableau suivant lui sert à illustrer sa pensée :

	PRODUIT TOTAL	PART DU CAPITAL	PART DU TRAVAIL
1re période...	1 000	500 (50 p. 100)	500 (50 p. 100).
2e — ...	2 000	800 (40 p. 100)	1 200 (60 p. 100).
3e — ...	3 000	1 050 (35 p. 100)	1 950 (65 p. 100).
4e — ...	4 000	1 200 (30 p. 100)	2 800 (70 p. 100).

Sa démonstration s'appuie simplement sur la baisse du taux de l'intérêt, qui oblige le capital à se contenter d'une part de plus en plus réduite à mesure qu'il s'accroît.

L'erreur de Bastiat réside en ce fait que la part du capital et le taux de l'intérêt sont deux choses distinctes, et que leurs mouvements n'ont pas lieu nécessairement dans le même sens. On peut supposer, en effet, les données suivantes (en milliards) :

	REVENU SOCIAL	PART DU TRAVAIL	PART DU CAPITAL	TAUX DE L'INTÉRÊT
Vers 1850.........	10	5	5	5 p. 100.
Vers 1900.........	25	10	15	3 —

La part du travail et celle du capital ont toutes deux augmenté, mais, en dépit de la baisse du taux de l'intérêt, la part relative du capital a augmenté, passant de $\frac{5}{10}$ ou 50 p. 100 à $\frac{15}{25}$ ou 60 p. 100 et la part relative du travail a diminué, passant de $\frac{5}{10}$ ou 50 p. 100 à $\frac{10}{25}$ ou 40 p. 100. (Cf. E. Chatelain, Traduction du *Capital* de Rodbertus, Giard et Brière, 1904, Préface, p. XXV-XXVIII, et *Le Problème de la Répartition proportionnelle du Revenu* (Questions pratiques de législation ouvrière et d'économie sociale, janvier-février, mars, avril-mai, 1907; Ch. Rist, *Deux Sophismes économiques : la théorie de la répartition proportionnelle chez Bastiat et Rodbertus*, Revue d'Économie politique, mars 1905.)

préventifs dans un état croissant de civilisation, en particulier sur le développement de la prévoyance, dans les classes laborieuses, par l'habitude du bien-être, par l'extension que prend l'expression de « moyens d'existence », dans les mœurs et l'opinion d'une société prospère. Ainsi entendue et isolée de la théorie ricardienne de la rente, la loi de Malthus n'est plus qu'un fait d'évidence parfaitement conciliable avec l'optimisme.

Tempérament essentiellement combatif, polémiste de race, Bastiat a été dans tous ses écrits et jusque dans l'exposé de sa propre doctrine, un passionné : il a été jugé avec passion. Pour ses adversaires, il est resté la personnification de l'optimisme intransigeant et aveugle et de ses idées, toutes marquées de cette tare, rien ne mériterait de survivre. Quelques-uns même ont employé comme symbolique l'expression d' « optimisme à la Bastiat ». Pour certains de ses partisans, il est devenu, sinon un dieu dont chaque parole est un oracle, du moins un saint entouré d'un culte pieux et parfois quelque peu ridicule. Il ne méritait, à tout prendre, ni cet excès d'honneur ni cette indignité.

Son optimisme est la plus injuste des légendes. Il a pu dans l'ardeur de la lutte, et comme Malthus disait l'avoir fait, trop courber en un sens l'arc qu'il trouvait trop courbé en sens contraire. C'est qu'il ne fut ni un intellectuel, ni un dilettante, ni un savant désintéressé ; il fut un avocat plaidant pour une cause à laquelle il s'était donné sans réserve, parce qu'il la croyait juste et profitable pour l'humanité[1], et ce fut un avocat

1. « Si je n'apercevais pas distinctement comment le capital profite même à ceux qui ne le possèdent pas, comment, sous un régime libre, il s'accroît, s'universalise et se nivelle sans cesse; si j'avais le malheur de ne voir dans le capital que l'avantage des capitalistes, et de ne saisir ainsi qu'un côté, et assurément le côté le plus étroit et le moins constant de la science économique, je me ferais socialiste. » (Bastiat, *Gratuité du crédit*, *Œuvres complètes*, t. IV, p. 319.)

gascon. Double motif pour avoir forcé quelque peu la note sans dépasser sa conviction, en opposant au pessimisme démesuré des socialistes une interprétation antithétique des lois découvertes par les classiques. Mais, en revanche, nul n'a parlé avec plus de courage, avec plus de vérité, ni avec plus de profondeur, du mal social. Il est le seul qui ait osé accepter de porter franchement la controverse sur ce terrain et qui ait osé dire aux socialistes que le principe de leurs erreurs était tout entier dans ce qu'ils n'osaient pas accepter virilement le mal social. « L'homme, dit-il, souffre et souffrira toujours. Donc la société souffre et souffrira toujours. Ceux qui lui parlent doivent avoir le courage de le lui dire. L'humanité n'est pas une petite maîtresse aux nerfs agacés à qui il faut cacher la lutte qui l'attend, alors surtout qu'il lui importe de la prévoir pour en sortir triomphante... Exige-t-on du naturaliste, du physiologiste, qu'ils raisonnent sur l'homme individuel comme si ses organes étaient à l'abri de la douleur ou de la destruction..? Faudra-t-il donc pour ménager cette sensibilité délicate qui s'est développée tout à coup parmi les publicistes modernes et a créé le socialisme, faudra-t-il aussi que les sciences médicales affirment audacieusement notre jeunesse sans cesse renaissante et notre immortalité [1]? » C'est donc dans le socialisme qu'est l'utopie optimiste, lorsqu'il « pousse la folie jusqu'à annoncer la fin de toute souffrance sociale », s'il n'ose prédire celle de la souffrance individuelle. A cette littérature faussement et bêtement sensible, il reproche de manquer de virilité. Le mal loyalement reconnu et vaillamment combattu, comme il doit l'être, a un rôle éducateur. Il fait des âmes mieux trempées qui, ayant vu dans la misère absolue le point de départ du genre humain, collaborent avec plus de volonté intelligente au progrès de l'ordre

1. *Harmonies économiques*, ch. XXIII : Le Mal (*Œuvres complètes*, t. VI, p. 640-641).

social auquel on doit toutes les conquêtes qui ont été faites sur elle.

Bastiat n'eût sans doute pas été l'objet de ces attaques injustifiées ou excessives, s'il n'avait eu de ces maladroits amis dont un humoriste qui n'était point un sot demandait au Ciel de le préserver plutôt que de ses ennemis. Par une tradition encore florissante, l'étude critique des œuvres de Bastiat a été, pour une certaine école, prétexte à l'étalage d'une dévotion superstitieuse et qui, pour avoir quelque chose de touchant, n'est pas exempte de naïveté. Combinant les genres surannés de l'Eloge, de l'Oraison funèbre et du Panégyrique, on écrit des livres pour nous faire « non seulement admirer mais encore aimer Bastiat » et pour nous apprendre par son exemple « ce que doit être un véritable libéral ». Semblable à cet empereur romain qui se sentait devenir dieu, Bastiat devient un être irréel et légendaire qui « quoi qu'il fasse, quoi qu'il projette ne se passionne que pour le beau, le bien le vrai » et qui écrase l'humanité de sa perfection. Sa parole est la vérité qui s'expose ou se commente, mais ne se critique point [1]. Un pareil état d'esprit est fait pour surprendre; aussi bien ne se comprend-il que si on le rattache à une déviation singulière du libéralisme dont il nous faut en quelques mots préciser la nature.

IV

Par ses qualités au moins autant que par ses défauts, Bastiat semblait prédestiné à n'être point un chef d'école, — par ses qualités, à cause de leur caractère

1. Ces citations sont extraites de l'ouvrage de M. P. Ronce, *Frédéric Bastiat, sa vie, son œuvre* (Paris, Guillaumin, 1905). Cet ouvrage a été publié à l'occasion d'un concours institué sur ce sujet par l'Académie des Sciences morales et politiques, et il répondait apparemment aux intentions de la savante assemblée, puisqu'elle lui a décerné le prix.

essentiellement personnel et parce que nul ne pouvait se proposer de les imiter sans s'exposer à forcer son talent; — par ses défauts, c'est-à-dire par l'imprécision de sa doctrine dont la trompeuse simplicité n'apportait bien souvent qu'une solution apparente et illusoire aux problèmes sociaux contemporains. Il avait, grâce à son seul bon sens, merveilleusement rempli le personnage d'adversaire militant du protectionnisme et de certaines manifestations de l'esprit socialiste, mais, avec ce personnage, son rôle cessait. Cependant toute l'école française, ou plus exactement une certaine école d'économistes français, se réclame de lui. Il était inévitable que, ne pouvant lui ressembler par les bons côtés, elle exagérât les autres. Le libéralisme a pris avec elle un caractère orthodoxe qui l'a peut-être plus discrédité comme doctrine scientifique que les pires attaques de ses adversaires.

Il y aurait un rapprochement curieux à établir entre l'école physiocratique et l'école libérale française, c'est-à-dire sans qu'il soit utile de procéder à une énumération incomplète ou fastidieuse, la réunion des économistes contemporains ou successeurs de Bastiat qui, n'étant ni protectionnistes, ni socialistes, ni socialistes d'État, ni sociologues, ni solidaristes, ni disciples de Le Play, ni partisans de la méthode historique ni de la méthode mathématique, font profession de défendre la concurrence et le laisser-faire et passent communément, auprès du public, pour représenter en France l'Économie politique en général et le libéralisme en particulier. Dans l'une et l'autre de ces écoles on trouverait la même intensité de conviction, la même impatience à supporter la contradiction, la même discipline, les mêmes procédés d'exposition dans des journaux spéciaux, à la rédaction soigneusement expurgée, et jusqu'à la même prétention à se réserver exclusivement le nom d' « Économistes ». Ce qui se conçoit aisément au milieu du XVIIIe siècle, se conçoit moins bien dans la seconde moitié du XIXe et même

au début du XXe, en des temps où la méthode scientifique s'est notablement amendée. Cette survivance du passé, qui n'est pas un des épisodes les moins curieux de l'histoire de la science française, a paru autoriser certains auteurs à employer, pour désigner le libéralisme contemporain en France, l'épithète d'orthodoxe. Il y a, dans cette qualification, un peu de cette critique erronée dont l'individualisme a été si souvent victime et qu'explique suffisamment son opposition constante au socialisme triomphant, mais il y a quelque chose de plus et qu'il est d'autant plus nécessaire d'analyser et de comprendre que l'on croit à la vitalité de l'idée individualiste et que l'on souffre plus impatiemment l'impopularité qui l'atteint. L'analyse, à vrai dire, est difficile, car elle porte moins sur des principes précis — le libéralisme contemporain n'a pas innové mais continué, à sa manière, une tradition — que sur la façon de les défendre. On a dit, assez justement, que la façon de donner vaut mieux que ce qu'on donne. Il y a de même une façon de dire, même les choses vraies, qui contribue à les faire accepter ou repousser.

Si l'on analyse l'idée d'orthodoxie, on y aperçoit deux éléments essentiels : la certitude d'une part, l'exclusivisme de l'autre. L'orthodoxe adhère sans réserve à des principes qu'une autorité infaillible a définis. Il les tient pour soustraits à la critique et lorsqu'il les répand autour de lui, comme son devoir l'y oblige, il leur donne tout naturellement la forme d'un catéchisme. Par le fait même, il considère comme hérétiques et réprouvés ceux qui pensent autrement que lui ; il n'examine pas et ne doit pas examiner leurs affirmations. Il les confronte simplement avec ce qu'il sait être la Vérité et en conclut suivant les cas qu'elles sont vraies ou qu'elles sont fausses. A ceux qui partagent sa conviction, il se sent uni par les liens étroits à la fois spirituels et temporels qui constituent la communion des fidèles. Aux autres, il oppose la barrière inébranlable de sa certitude et il tâche à les convertir

soit par la persuasion, soit par la rude critique qui est la marque d'une affection profitable.

Les libéraux français ont cette certitude : depuis J.-B. Say, ils ont refait plus d'une fois, sous des formes diverses et avec moins de prudence que lui, le *Catéchisme d'Économie politique*[1], renvoyé leurs adversaires à la lecture de Bastiat comme au texte sacré du nouvel évangile économique, et condensé leur Credo dans le principe de la concurrence « trop grand, trop élevé, trop saint... pour qu'il soit nécessaire de le défendre[2] ». Dans le formidable mouvement d'idées qui a, au XIXe siècle, mis en question tous les principes, ébranlé tous les dogmes, obligé à reviser toutes les méthodes et rajeuni toutes les sciences, eux seuls sont restés immuables, affirmant leur foi à des auditeurs de plus en plus rares, prêts à la crier même dans le désert, s'il faut payer par ce retour des choses l'inconcevable fortune de demeurer immobiles dans l'universelle mobilité. Tandis que le soudain avènement du peuple à la souveraineté déchaînait ses plaintes de plus en plus impérieuses, que, pour répondre à ses aspirations tantôt légitimes, tantôt extravagantes, les théories sociales se diversifiaient chaque jour, ils ont continué, suivant le conseil de Candide, à cultiver leur jardin et, comme Pangloss, à célébrer les bienfaits de l'ordre naturel. Les lois fâcheuses de la population et de la rente avaient perdu, grâce à Carey et Bastiat, leur caractère de lois inexorables ; ils n'ont donc vu qu'harmonie dans un monde où baisse l'intérêt, où haussent les salaires et où les conditions s'égalisent. Le caractère démocratique de la France contemporaine qui l'a si profondément transformée, n'a pas retenu leur atten-

1. J.-B. Say, *Catéchisme d'Économie politique ou Instruction familière qui montre de quelle façon les Richesses sont produites, distribuées et consommées dans la société* (2e édit., Paris, 1821).

2. Ch. Coquelin : Article « CONCURRENCE », dans le *Dictionnaire de l'Économie politique* de Coquelin et Guillaumin, t. I, p. 450, col. 1.

tion; ils n'ont pas senti l'irrésistible puissance qui allait emporter les défenseurs de l'ordre établi si, au lieu de canaliser cette force, d'adapter ses exigences aux lois économiques, de lui faire distinguer ce qui est possible de ce qui est utopique, ils se bornaient à la méconnaître. Au temps même où Stuart Mill pénétrait hardiment dans le camp socialiste et en sortait plus tolérant et mieux instruit des nécessités nouvelles, Louis Reybaud, interprète de la pensée commune des libéraux français, lui reprochait de chercher à se faire écouter par « une concession faite aux préoccupations d'une époque » et par une bienveillance excessive pour « des rêves odieux ou ridicules ». « La tâche de l'Économie politique, ajoutait-il, est aujourd'hui remplie ou peu s'en faut. On ne saurait guère y ajouter que des controverses dépourvues d'intérêt ou des déviations redoutables[1]. »

Un tel jeu n'allait pas sans quelques sérieux dangers; le plus grave s'est déjà réalisé, puisque l'école française a perdu contact avec le milieu extérieur, qu'elle n'a plus sur lui aucune action, que l'évolution économique de la France se fait sans elle et contre elle et qu'il est permis de dire, en songeant à la place qu'elle occupe officiellement dans la vie nationale et au peu d'influence qu'elle exerce, que si elle se fait encore écouter elle ne se fait plus entendre. Cependant, plus heureux que Cassandre qui, comme eux, s'adressait à un public indifférent, les libéraux français, par le fait même qu'ils sont une école, peuvent parler entre eux et s'écouter les uns les autres. Ils ne s'en font pas faute et c'est dans cette petite église, dans cette « secte » comme on disait au temps des Physiocrates, intéressante d'ailleurs à plus d'un titre et où les hommes de valeur ne font pas faute, que s'est constitué le type légendaire du « véritable libéral » dont on nous a déjà montré en

1. Louis Reybaud, *Économistes modernes* (Paris, Michel Lévy, 1862), p. 302-303.

Bastiat le type accompli, mais dont les étonnantes perfections ont été mises en lumière pour chacun des classiques par la *Collection des Grands Économistes*. Être libéral, c'est-à-dire avoir l'esprit juste, est devenu en quelque sorte une vertu civique et atteste dans le cours ordinaire de l'existence un ensemble de qualités qui méritent de prime abord la sympathie; et, à vrai dire, aucun titre n'est plus élogieux, puisque le terme de libéral, employé par les orthodoxes dans un sens symbolique et mystérieux, enferme toutes les libertés, hormis toutefois celle de n'être pas libéral.

Le libéralisme orthodoxe, en effet, n'a pas seulement de l'orthodoxie le privilège de la certitude absolue et immuable, il en a aussi l'exclusivisme et il prétend être une église hors de laquelle il n'y a point de salut. C'est même à ce seul titre que cette déformation et ce rétrécissement, si l'on peut dire, du libéralisme en France peuvent être dangereux. M. Ch. Gide[1] a signalé jadis les circonstances qui ont permis à cette tendance de naître et de se développer en notre pays plus facilement qu'ailleurs. L'enseignement supérieur, créé par Napoléon, ne comportait que quatre Facultés : Droit, Médecine, Lettres, Sciences, et par conséquent ne faisait pas de place aux Sciences nouvelles telles que l'Archéologie, la Pédagogie, la Statistique ou l'Économie politique. Cette dernière ne fit l'objet que d'un enseignement décoratif, donné au Collège de de France, ou purement professionnel et pratique à l'École des Mines, des Ponts et Chaussées, des Arts et Métiers et des Hautes Études commerciales, mais non pas d'un enseignement universitaire, donné dans les facultés, dans ces salles professorales dont on a stigmatisé « l'air méphitique[2] », sans toutefois apprécier comme il convient la formation scientifique qui

1. Ch. Gide, *The economic schools... in France* (Political Science Quaterly, New-York, 1890, vol. V, p. 603-635).

2. P. Leroy-Beaulieu, *Traité théorique et pratique d'Économie politique* (Préface de la 1re édition).

en conditionne l'accès et l'esprit de tolérance qui traduit cette formation. Les économistes français ont donc été des hommes d'État, des financiers, des journalistes, des philanthropes, mais non des professeurs, puisqu'il fallut attendre jusqu'en 1878 pour qu'une chaire d'Économie politique, sans examen, fût créée à la Faculté de droit de Paris. Cet état de choses a eu des inconvénients. L'étude des phénomènes économiques, parce qu'elle répond à un besoin évident et constant, jouit dans l'opinion publique, à la différence de toutes les autres sciences, de cette dangereuse prérogative de pouvoir être entreprise par quiconque en éprouve le désir et sans aucune préparation spéciale. De même qu'elle attire encore un certain nombre de philosophes ou d'historiens, pourvus d'une solide culture générale, mais non d'une culture économique proprement dite, et insuffisamment protégés contre la séduction du rationalisme socialiste, d'autres, et ce sont précisément les « Économistes », ont été d'excellents spécialistes en matière financière, ou statistique, ou douanière, des polémistes auxquels s'est transmise une partie de l'ardeur qui animait Bastiat, mais l'insuffisance de leur culture générale, de leur esprit scientifique ou philosophique a donné à la thèse libérale qu'ils font profession de défendre un caractère profondément différent de celui que lui avait donné Stuart Mill. Ces « Économistes » qui, d'ailleurs, ont fait montre de qualités précieuses, ont eu seulement le tort d'exercer une sorte de dictature sur les manifestations de la pensée économique et d'être investis, par le hasard des circonstances, de la lourde tâche de représenter à eux seuls le libéralisme en France. En stratégistes habiles ils occupent les sommets, si bien que leur petit nombre fait illusion : l'individualisme anglo-saxon ne peut, en France, obtenir droit de cité qu'en acceptant la forme plus rigide et plus étroite du libéralisme français qui, perdu par le monopole que condamnent partout ailleurs ses défen-

seurs, ayant assuré sa représentation officielle, son enseignement ésotérique, sa diffusion exotérique et fermé sa porte aux hérétiques, meurt en paix, entouré d'honneurs et d'indifférence.

Mais il ne veut pas mourir et il accuse de cette indifférence l'inintelligence du public et de ses éducateurs, et quelquefois leur malhonnêteté. A la catégorie des « véritables libéraux » à l'esprit juste, s'oppose tout naturellement la catégorie des « esprits faux », à peu près comme nous distinguons du commun, en un autre domaine, « les gens bien pensants », voulant désigner par cette expression singulière les gens qui pensent comme nous. Esprits faux tous les socialistes; dès 1848, les libéraux ont proclamé la mort du socialisme et déclaré que parler de lui c'était prononcer une oraison funèbre[1]. Esprits faux tous les protectionnistes, quelles que soient les garanties qu'ils offrent de leur compétence et de leur bonne foi. Esprits faux les libéraux comme Stuart Mill, qui répugnent par habitude d'esprit naturelle ou acquise à accepter la discipline orthodoxe. Le malheur est que le nombre des esprits faux s'accroît au point de submerger peu à peu la phalange intrépide des véritables libéraux. Mais qu'importe? Il y a quelque douceur et quelque gloire à se faire le champion d'une cause perdue : « Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni ».

Cette défaite du libéralisme orthodoxe entraîne-t-elle avec elle la défaite de l'individualisme? Ce serait admettre que les méchants vers d'un poète peuvent tuer la Poésie ou les harmonies douteuses d'un mauvais musicien la Musique. L'école libérale française, si elle n'a rien ajouté au système individualiste, ne lui a non plus rien fait perdre de ses qualités propres. Elle l'a

1. Louis Reybaud, Article « Socialistes, Socialisme », dans le *Dictionnaire de l'Économie politique* de Coquelin et Guillaumin, t. II, p. 629, col. 2.

seulement rendu impopulaire par ses procédés d'exposition, qui sont chose contingente et négligeable dans l'évolution de la pensée individualiste. C'est donc en dehors des « Économistes » et des « véritables libéraux » que nous suivrons cette évolution, car avec eux l'individualisme n'est plus susceptible d'évoluer. Peut-être leur tour d'ivoire est-elle l'asile de la Vérité, mais, en tout cas, les idées ont continué leur marche incessante et elle n'apparaît plus que comme la silhouette fugitive qui représente à l'horizon l'escale que le navigateur a quittée sans esprit de retour et qui s'efface peu à peu.

J'ai lu jadis, dans je ne sais quel auteur, l'histoire d'une très vieille dame, vivant dans un très vieux château, et qui avait traversé les époques les plus troublées de notre histoire — la Révolution de 89, l'Empire, la Restauration, les « Trois Glorieuses » et la Révolution de 48 —, sans perdre la candeur de son âme d'enfant : elle attendait avec confiance le retour prochain de la branche légitime. Quelques intimes seuls la venaient fréquenter et l'entouraient de vénération. Elle les recevait avec une incomparable dignité et les entretenait de propos archaïques et singuliers : ayant simplement rayé de notre histoire le souvenir des mauvais jours et des usurpateurs, elle leur disait avec une grâce charmante des choses qui avaient été profondément vraies sous Louis XV. Sa raison n'était pas affaiblie, elle était simplement d'un autre âge et elle appliquait avec une logique parfaite les principes des honnêtes gens d'autrefois. Elle était la fragile survivance du passé et elle se préparait à mourir elle-même, sans avoir daigné comprendre le présent. Je ne sais pourquoi son souvenir me hante quand je considère l'école orthodoxe.

CHAPITRE IV

LA CONJONCTION DU LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE ET DU LIBÉRALISME POLITIQUE : LES THÉORICIENS DE LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE

I. Société démocratique et gouvernement démocratique. — II. L'égalité démocratique et la liberté.

En proposant une définition de la liberté, Dunoyer l'avait considérée dans son essence philosophique et dans son unité abstraite; dans ses applications concrètes la notion de liberté est une notion complexe, enfermant des réalités diverses et qu'il est nécessaire de dissocier en deux domaines, celui de la liberté économique et celui de la liberté politique. Il est possible, en effet, de discerner au cours de l'évolution des doctrines libérales trois phases dans lesquelles ces deux libertés sont l'une avec l'autre dans des rapports différents : dans une première phase, la liberté économique est revendiquée à l'exclusion de la liberté politique. Dans une seconde, les deux formes de la liberté sont intimement unies. Dans la troisième, la liberté politique est conservée, tandis que la liberté économique subit de multiples atteintes.

Nous avons terminé l'étude de la première de ces phases. Nous avons vu Quesnay et Mercier de la Rivière faire la théorie de l'absolutisme politique sous

le nom de « despotisme éclairé ». L'unité et l'évidence de l'ordre naturel appellent un interprète unique, plus susceptible qu'une collectivité de comprendre les lois naturelles. Son éducation personnelle sera plus aisément complète que l'éducation de tout le peuple et nous savons en effet par notre expérience des sociétés démocratiques, combien cette instruction publique exige de temps, d'efforts et d'inlassable persévérance. Nous avons vu d'autre part les libéraux anglais professer communément l'indifférentisme politique et se désintéresser de la forme de l'État, réduit par eux, comme par Dunoyer, à la fonction entendue en un sens plus ou moins large de producteur de sécurité. La seule question importante, c'est que l'État soit assez stable, assez fort et assez prudent pour remplir son rôle spécial et n'en pas sortir [1].

Dans la seconde phase, marquée par l'avènement du gouvernement démocratique, des inquiétudes nouvelles naissent chez les libéraux. La masse électorale brusquement investie de la souveraineté n'est pas éduquée. Quel usage fera chaque citoyen de la parcelle d'autorité qu'il détient? Si la liberté de l'individu a été restreinte jadis par la volonté réfléchie du Souverain, de quels dangers n'est pas menacée cette liberté, maintenant que ce souverain est une foule aveugle, dont aucun frein ne peut modérer les passions ni tempérer les audaces? Un nouveau despotisme plus dangereux que l'ancien, celui des majorités et de l'État moderne, dans lequel se sont concentrés tous les pouvoirs, est à redouter. La liberté économique dépend maintenant des libertés politiques, et, suivant la forte parole de Prévost-Paradol, « l'indépendance civile sans la liberté

1. « Tenant très peu, dit Bastiat, et croyant encore moins aux formes politiques, irai-je consumer mes efforts et déclamer contre la République et la Monarchie? Conspirer pour changer des institutions que je regarde comme sans importance? » (*Lettres d'un habitant des Landes*, 1877, publiées par Mme Chevreuse, p. 56.)

politique n'est qu'un toit de roseau, incapable d'abriter les individus contre la tempête[1] ». La notion de liberté prend dès lors toute son ampleur. Ses défenseurs la revendiqueront avec J. Simon dans la société domestique, dans la société politique et dans la société religieuse, sans faire de distinction entre ses applications. B. Constant, après s'être fait comme il le dit « le maître d'école de la liberté », pourra dire au terme de sa carrière : « J'ai défendu quarante ans le même principe : liberté en tout, en religion, en philosophie, en littérature, en industrie, en politique ; et par liberté j'entends le triomphe de l'individualité, tant sur l'autorité qui voudrait gouverner par le despotisme que sur les masses qui réclament le droit d'asservir la minorité à la majorité[2] ». C'est donc la liberté sous toutes ses formes que la « France nouvelle » doit respecter.

Puis vient la troisième phase dans laquelle nous vivons. Par le jeu même du gouvernement démocratique, quelques-uns des périls que pressentait l'admirable clairvoyance des libéraux du second Empire se sont réalisés. Il a fallu donner à la masse électorale mal instruite les satisfactions qu'elle exigeait impérieusement. L'État s'est fait le protecteur de certains groupes d'individus, mais on a prétendu combiner cette protection économique avec la liberté politique. Les partis politiques se sont constitués sur d'autres questions que les libertés économiques. Aucun d'eux ne se donne comme le défenseur de ces dernières ; tous prétendent sauvegarder les libertés politiques dont nous voulons conserver l'apparence à défaut de la réalité[3].

1. Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, l. I, ch. v.
2. *Mélanges de Littérature et de Politique* (1829), Préface.
3. Au mois de janvier 1907, M. Henri Brisson, réélu président de la Chambre des députés, disait, en prenant possession du fauteuil présidentiel où l'avait précédé le doyen d'âge : « Remercions surtout ce dernier d'avoir fait sonner si haut et

La période pendant laquelle la pensée individualiste associe le libéralisme politique au libéralisme économique s'étend de la Restauration à la chute du second Empire. Durant ces cinquante années l'individualisme offre à notre examen une si merveilleuse réunion de grands esprits et de grandes œuvres qu'il faudrait désespérer d'en condenser en quelques pages les idées essentielles, si l'unité de leur conceptions ne faisait elle-même ressortir l'ordre spontané d'une pensée remarquablement cohérente et logique dans ses diverses expressions. Deux théories maîtresses permettent de grouper les auteurs de ce temps. Les uns examinent les conditions d'existence et l'avenir de la liberté dans une société démocratique; ils sont les théoriciens de la démocratie libérale. Les autres s'attachent aux droits de l'individu; il sont les théoriciens des libertés individuelles et de la décentralisation [1].

si fièrement le mot de Liberté! Il a constaté, non sans finesse, que ce mot n'est pas entendu de la même façon par tout le monde. Mais n'est-il pas excellent que tout le monde se réclame de la liberté? La République, à ce point de vue, ne peut-elle pas être justement fière? De quelque côté de l'activité politique que l'on se tourne, liberté de discussion parlementaire, liberté de la presse, liberté de réunion, liberté d'association, n'est-ce pas par les lois de la troisième République que toutes ces libertés ont été données à la France, et cette manière pratique n'est-elle pas la meilleure façon d'entendre la liberté? »

1. J'utiliserai surtout pour les développements qui suivent les ouvrages fondamentaux d'Alexis de Tocqueville : *De la Démocratie en Amérique* (4 vol. in-8, Paris, Ch. Gosselin, t. I et II, 1835, t. III et IV, 1840) et de Prévost-Paradol, *La France nouvelle* (8ᵉ édit., Paris, M. Lévy, 1868). — Consulter, en outre : E. Faguet, *Politiques et moralistes du XIXᵉ siècle* (3ᵉ série. Soc. franç. d'Imprimerie et de librairie) : Tocqueville, p. 65-114. E. d'Eichthal, *A. de Tocqueville et la Démocratie libérale* (Paris, Calmann Lévy, 1897).

I

Dans la démocratie en général, il convient de distinguer deux éléments : la société démocratique et le gouvernement démocratique.

La société démocratique précède le gouvernement démocratique. Une lente évolution conduit nécessairement vers elle et il faut remonter pour en découvrir l'origine à l'origine même du groupement social. C'est là, dit A. de Tocqueville, « le fait le plus continu, le plus ancien, le plus permanent que l'on connaisse dans l'histoire[1] ». Considérons la France d'il y a 700 ans : un petit nombre de familles possèdent la terre et gouvernent ses habitants. Le droit de commander découle de la propriété foncière. Mais bientôt le clergé conquiert une part du pouvoir politique. Ouvrant ses rangs à tous, il permet au serf devenu prêtre de prendre place au milieu des nobles. Puis le besoin de lois civiles oblige à élever au même rang la classe des légistes. Lorsque les relations commerciales s'étendent et que les grandes entreprises apparaissent, l'influence de l'argent sur les affaires de l'État met en honneur la richesse mobilière et les négociants ou financiers qui la possèdent. Enfin le goût des lettres et des arts fait sortir du commun les savants et les lettrés.

Le progrès s'accompagne donc d'un constant nivellement des conditions sociales, et ce nivellement est favorisé, non seulement par les croisades et les guerres qui déciment les nobles et divisent leurs terres, par l'affranchissement des communes qui fait régner la liberté démocratique au sein de la monarchie féodale, mais aussi par les grandes inventions telles que celle des armes à feu, celle de l'imprimerie,

1. *De la Démocratie en Amérique*, t. I, Introduction, p. II.

celle de la poste, ou encore par les grands mouvements de la pensée, comme le protestantisme. A chaque étape, le noble baisse sur l'échelle sociale et le roturier s'y élève. Le développement graduel de l'égalité des conditions est un fait universel, durable, supérieur à la volonté humaine; lutter contre lui est inutile.

Or la société peut être démocratique, c'est-à-dire égalisée, sans être pour cela en possession d'un gouvernement démocratique. La société française est une société démocratique depuis 1789; elle n'a un gouvernement démocratique qu'en 1848, lors de l'établissement du suffrage universel. Toutefois une tendance inévitable pousse les sociétés démocratiques à prendre cette forme de gouvernement et Prévost-Paradol en définit la raison[1]. A l'origine, les inégalités de droit ne font que sanctionner les inégalités de fait; puis entre les classes inférieures et l'aristocratie apparaît une classe d'hommes au-dessus du commun, plus capables, plus entreprenants et plus cultivés, qui s'appuient sur les intérêts et les passions populaires pour faire brèche à l'aristocratie et introduire l'égalité dans les institutions. Cette lutte peut revêtir diverses formes. Tantôt, comme à Rome entre patriciens et plébéiens, elle se poursuit à ciel ouvert; elle se prolonge longtemps sans péril pour l'État et devient même la source de sa grandeur. Tantôt, comme en France, elle se poursuit dans l'ombre et pendant longtemps elle ne se traduit par aucun résultat apparent. Puis brusquement la société aristocratique sourdement minée s'effondre, mettant en péril l'existence de la nation. Tantôt enfin, comme en Angleterre, l'aristocratie multiplie les concessions et embrasse avec ardeur les intérêts populaires; elle s'adjoint tout ce qui s'élève à côté d'elle, elle réserve à la classe moyenne des compensations diverses, fortune, liberté, participation au pouvoir. Le courant vers la démo-

1. *La France nouvelle*, l. I, ch. II et suivants.

cratie est alors si régulier et si doux qu'il est presque insensible.

Il est aisé de confirmer par l'exemple de la France l'évolution nécessaire de la société démocratique vers un gouvernement de même nature. La Révolution a renversé de fond en comble l'œuvre de l'Ancien Régime. Bonaparte, rendant à la liberté l'hommage du despotisme, s'est donné comme un démocrate investi du pouvoir impérial. La Restauration n'a pas osé revenir à l'ancien état de choses et la Charte de 1814 a consacré les principes de 89, sans parvenir à concilier le libéralisme des institutions modernes avec son attachement aux traditions monarchiques. Mais dès lors les événements se précipitent. En 1814, il existe 88 000 électeurs, payant un cens électoral de 300 francs de contributions directes et qui doivent être âgés de trente ans au moins. Après 1830, il en existe 250 000, payant un cens électoral de 200 francs et âgés seulement de vingt-cinq ans. En 1848, ils sont plus de 9 millions : le suffrage est universel et direct, les électeurs jouissent de leur droit à vingt et un ans, après six mois de résidence. Le mandat gratuit disparaît : les élus touchent 25 francs par jour, — en attendant de faire mieux. Tous les citoyens peuvent donc être électeurs et élus. En 1849, une réaction se dessine et la loi du 31 mai 1850 exige trois ans de domicile, enlève le droit de suffrage à tous les citoyens condamnés pour délit politique et supprime 3 millions d'électeurs. Il n'en faut pas plus pour qu'au lendemain du coup d'État, Louis-Napoléon puisse prétendre n'être sorti de la légalité que pour rentrer dans le droit et continue à se donner comme le défenseur de la démocratie pendant toute la durée de l'Empire. Le décret du 2 février 1852 rétablit le suffrage universel pour les citoyens âgés de vingt et un ans, jouissant de leurs droits politiques et ayant six mois de résidence. Maintenues en 1875 et 1884, ces conditions permettent de voter à plus de 10 millions d'électeurs.

Une telle transformation est donc bien, comme l'a compris de Tocqueville dès 1835, inévitable et irrévocable. Dès qu'on touche au cens électoral il disparaît[1], A chaque concession les exigences de la démocratie augmentent, l'ambition de ceux qui sont au-dessous du cens s'irrite. « On verrait plutôt, dit Prévost-Paradol, un fleuve remonter vers sa source qu'on ne verrait une société démocratique refluer vers l'aristocratie[2]. »

Apprécier cette transformation est superflu dans la mesure même où elle est inévitable. Elle est un fait et il suffit de la constater, ce qui ne veut pas dire la déplorer. Si nous comprenons l'évolution démocratique et si nous nous y adaptons, nous pouvons en retirer des avantages certains. La démocratie accroît la liberté : elle transforme les sujets en citoyens, et a pour eux une valeur éducative. Elle est conservatrice, parce qu'elle diminue l'opposition des classes sociales en les égalisant et, de fait, depuis plus de cinquante ans, nous n'avons pas connu en France de révolution. Elle est pacifique enfin parce qu'elle redoute les changements profonds qu'apporte une guerre à l'état social, et de cette qualité encore notre histoire contemporaine fournit de nombreuse preuves. Mais, pour que la démocratie procure ces avantages, il faut qu'elle soit établie chez un peuple assez moral et assez éclairé pour faire bon usage de sa souveraineté. La France est-elle dans ce cas? A. de Tocqueville n'en est pas convaincu et ne dissimule pas ses inquiétudes : « Je vois, dit-il, de grands périls qu'il est possible de conjurer, de grands maux qu'on peut éviter ou restreindre et je m'affermis de plus en plus dans cette croyance que, pour être honnêtes et prospères, il suffit encore aux nations démocratiques de le vouloir[3]. » Et, dès les premières

1. *De la Démocratie en Amérique*, t. I, ch. IV, p. 64.
2. *La France nouvelle*, l. I, ch. II, p. 17.
3. *De la Democratie en Amérique*, t. IV, 4e partie, ch. VIII, p. 345.

pages de sa *Démocratie en Amérique*, il a dit : « Il faut une science politique nouvelle à un monde nouveau [1]. » Telle est la pensée maîtresse du libéralisme politique : il faut éduquer la France nouvelle. « Les conditions morales d'une société démocratique, écrit Vacherot, se résument toutes dans un mot : l'*éducation* [2]. » Et Guizot dit de même : « La démocratie est un fait qu'il faut accepter, soit qu'il plaise ou déplaise, qu'il enflamme ou qu'il épouvante. Ne pouvant le supprimer, il faut le contenir et le régler, car s'il n'est contenu et réglé il ruinera la civilisation et fera la honte comme le malheur de l'humanité [3]. »

C'est donc à cette tâche d'éducateurs que vont s'adonner les libéraux, et leur premier soin sera, en analysant les caractères essentiels de la société démocratique, de montrer les périls qui la menacent et qu'il faut, à tout prix, conjurer.

L'essence de la démocratie, c'est l'égalisation des conditions. Or la passion de l'égalité, comme toute passion, est envahissante. La haine du privilège, suivant la juste remarque d'A. de Tocqueville, s'accroît à mesure que les privilèges deviennent plus rares et moins grands [4]. L'inégalité est assez aisément admise lorsque toutes les conditions sont inégales, mais, dans l'uniformité générale, la plus petite dissemblance devient choquante. Mandeville et Hume ont constaté et expliqué comment l'amour de l'égalité croît avec l'égalité elle-même : en le satisfaisant on le développe.

Or cette passion revêt deux formes distinctes : tantôt elle est mâle et légitime et excite les hommes à vouloir être forts et estimés, en méritant cette estime et en

1. *De la Démocratie en Amérique*, t. I, Introduction, p. IX.
2. Vacherot, *De la Démocratie* (2e édit., Bruxelles, 1860), l. I, ch. III, § 1.
3. Guizot, *De la Démocratie en France*, janvier 1849 (Paris, Masson, 1849), ch. VI, p. 123-124.
4. Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, t. IV, 4e partie, ch. III, p. 268-269.

travaillant à acquérir cette force; tantôt elle n'est qu'un goût dépravé des faibles qui veulent attirer les forts à leur niveau, en sacrifiant s'il le faut la liberté. Il faut donc éduquer l'amour de l'égalité et déterminer les satisfactions que peut trouver cette passion, dans le présent et dans l'avenir prochain de la France démocratique.

La Révolution a placé les individus dans un état d'isolement que ne comportait pas l'Ancien Régime et auquel A. de Tocqueville, usant d'un droit légitime, mais établissant une confusion dangereuse avec la doctrine générale dont nous retraçons l'évolution, donne le nom d' « individualisme[1] ». Entendu dans cette acception spéciale et tout arbitraire, l' « individualisme » désigne l'état des citoyens que la Révolution a dégagé des liens hiérarchiques existant dans la société féodale. L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au Roi. Chacun d'eux avait donc au-dessus de lui un protecteur et au-dessous de lui un homme à protéger, mais dont il pouvait réclamer le concours. Il se sentait toujours lié à quelque chose d'extérieur à lui; il pouvait s'oublier lui-même en tant qu'individu pour ne considérer que la classe distincte dont il faisait partie. La démocratie a brisé cette chaîne; elle a étendu et desserré le lien des affections, en même temps qu'elle confondait les classes sociales. Dans cette confusion incessante de familles nouvelles sortant du néant où d'autres rentrent, les individus se sentent indifférents et étrangers les uns aux autres; ils prennent l'habitude de se suffire à eux-mêmes et, partant, de se considérer isolément. Il n'existe plus entre eux aucune cohérence; les aristocrates déchus se regardent comme des étrangers, au sein d'une société nouvelle à laquelle ils ne s'intéressent pas; les parvenus sentent l'instabilité de leur fortune et une inquiétude secrète les met en défiance vis-à-vis de leurs anciens supérieurs.

1. *De la Démocratie en Amérique*, t. III, 2e partie, ch. II.

Cet état d' « individualisme », c'est-à-dire d'isolement, est corrigé par l'association. Tandis que dans la société aristocratique les citoyens riches et puissants se trouvaient naturellement former des associations et pouvaient exécuter à eux seuls de grandes entreprises, dans une démocratie les citoyens indépendants mais faibles doivent apprendre à s'aider librement. « Le temps approche, dit de Tocqueville, où l'homme sera de moins en moins en état de produire par lui seul les choses les plus communes et les plus nécessaires à la vie [1]. » Les associations doivent donc se multiplier.

Ces associations se heurtent à des difficultés : il leur faut, en effet, grouper un grand nombre d'adhérents qui ne se connaissent pas. Cependant elles doivent se constituer librement. Faire intervenir l'État en cette matière, c'est, comme partout ailleurs dès qu'il sort de la sphère politique, faire régner la tyrannie, non pas cruelle ni sauvage mais tracassière et minutieuse, et se condamner à l'immobilisme. Un lien étroit et un rapport nécessaire existent pour de Tocqueville entre la liberté et l'industrie; en outre, l'association libre produit seule un effet éducateur sur les individus : « le cœur ne s'agrandit et l'esprit humain ne se développe que par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres ».

Mais, si ces associations indispensables à la production économique moderne se constituent sous la seule action de la nécessité même des choses, une difficulté nouvelle apparaît : c'est qu'elles risquent de porter atteinte à l'égalité et que l'on peut voir « l'aristocratie sortir de l'industrie ». C'est une idée assez fréquemment exprimée vers 1830, au moment ou le machinisme a déterminé chez les ouvriers les pires souf-

1. *De la Démocratie en Amérique*, t. III, 2e partie, ch. v, p. 218.
2. *Op. cit.*, loc. cit., p. 219.

frances, que la division du travail abrutit l'ouvrier [1]. Reprenant cette idée, de Tocqueville met en balance le rôle de plus en plus vaste qui revient à l'entrepreneur. Le maître et l'ouvrier diffèrent chaque jour davantage et le second se trouve, dans la démocratie contemporaine comme au temps où A. Smith faisait la même remarque, en état de dépendance de fait vis-à-vis du premier. Ainsi se pose l'antinomie d'une société où l'égalisation va croissant, mais où l'industrie fait renaître l'inégalité. Nous savons aujourd'hui combien cette contradiction apparente est peu conforme à la réalité des choses; les ouvriers ont vu leur condition s'améliorer et se rapprocher de celle des maîtres par l'effet d'une évolution continue dont on apprécie différemment la rapidité mais dont nul ne conteste la réalité. De Tocqueville, auquel notre expérience fait défaut, remarque simplement que cette nouvelle classe de « riches » n'est pas stable, que les ouvriers ne sont pas fixés à perpétuité dans leur état, qu'ils ne sont liés ni par habitude ni par devoir de façon permanente à un maître déterminé et qu'une aristocratie ainsi constituée ne saurait avoir une grande prise sur ceux qu'elle emploie [2]. Quoi qu'il en soit, l'égalisation démocratique peut se heurter à des obstacles inattendus. Elle n'est pas absolue, et il en résulte pour la liberté un danger qu'il faut prévoir. « Je pense, dit de Tocqueville, que les peuples démocratiques ont un goût naturel pour la liberté; livrés à eux-mêmes, ils la cherchent, ils l'aiment et ils ne voient qu'avec douleur qu'on les en écarte. Mais ils ont pour l'égalité une passion ardente, insa-

1. Cf. notamment les pages souvent citées de l'obscur académicien P.-E. Lemontey, *Influence morale de la division du travail considérée sous le rapport de la conservation du gouvernement et de la stabilité des institutions sociales* (Œuvres de P.-E. Lemontey, Paris, Sautelet, 1829, t. I, p. 193-218); J.-B. Say, *Traité d'Économie politique*, l. I, ch. VIII; Sismondi, *Nouveaux principes d'Économie politique* (Paris, Delaunay, 1827), t. I, ch. VII.

2. *De la Démocratie en Amérique*, t. III, 2e partie, ch. XX.

tiable, éternelle, invincible; ils veulent l'égalité dans la liberté et, s'ils ne peuvent l'obtenir, ils la veulent encore dans l'esclavage. Ils souffriront la pauvreté, l'asservissement, la barbarie, mais ils ne souffriront pas l'aristocratie[1]. »

L'égalité rendant les hommes indépendants, leur faisant contracter l'habitude de ne suivre que leur volonté, les incline naturellement vers les institutions libres[2]. La liberté est même le correctif nécessaire de l' « individualisme » démocratique : le système électoral du gouvernement démocratique rapproche d'une manière permanente une multitude de citoyens qui sans lui resteraient toujours étrangers les uns aux autres. Le souci de l'administration communale et des affaires particulières du canton sont beaucoup plus susceptibles que les affaires générales de l'État d'habituer les individus à l'action commune et concertée. La décentralisation, par conséquent, et les libertés locales ramènent les hommes les uns vers les autres et les forcent à s'entraider. « Beaucoup de gens en France, dit de Tocqueville, considèrent l'égalité des conditions comme un premier mal et la liberté politique comme un second... Et moi, je dis que pour combattre les maux que l'égalité peut produire, il n'y a qu'un remède efficace, c'est la liberté politique[3]. » Ainsi, la démocratie libérale est le triomphe de l'individualisme, tel que l'entend Stuart Mill, puisqu'elle se fonde sur l'éducation et la valeur progressive des individus, reposant l'une et l'autre sur la liberté.

II

Essentiellement nécessaire à une démocratie, la liberté y est menacée de deux périls : ou bien d'une

1. *De la Démocratie en Amérique*, t. III, 2e partie, ch. I, p. 192.
2. *Op. cit.*, t. IV, 4e partie, ch. I.
3. *Op. cit.*, t. III, 2e partie, ch. IV, p. 212.

réaction politique, amenant par un coup d'État le rétablissement du pouvoir absolu, ou bien d'une centralisation excessive et d'une extension des fonctions de l'État, néfastes au développement et à la culture de l'individu. On peut appeler le premier : le despotisme démocratique et le second : l'étatisme.

Le suffrage universel est un système théoriquement parfait, juste et non tyrannique. La puissance publique vient de tous, peut être incessamment reprise par tous et n'est obtenue que de la seule persuasion. Cependant il repose sur une fiction, comme tous les autres modes de gouvernement. Le gouvernement monarchique, dit en effet Prévost-Paradol [1], repose sur cette fiction que l'enfant de telle famille sera capable de régner; le gouvernement aristocratique sur cette fiction qu'une classe déterminée produit régulièrement une élite intellectuelle et politique; le gouvernement démocratique sur cette fiction que l'électeur fera de son droit de vote un usage raisonnable. Or cet usage raisonnable suppose à la fois une certaine vertu et des lumières; la majorité doit être assez vertueuse pour se refuser à dépouiller injustement la minorité. Elle doit être assez éclairée pour choisir entre deux citoyens, dont l'un sage et honnête n'affirme que ce qu'il sait et ne promet que ce qu'il espère, tandis que l'autre, insensé ou pervers, prodigue aux esprits simples les promesses les plus déraisonnables.

Si la réalité ne correspond pas à cette fiction, et nous savons qu'en fait la démocratie n'a pas élevé le niveau des gouvernants, mais au contraire délégué le pouvoir moins à ceux qu'elle sent réellement supérieurs qu'aux déclassés ambitieux et intrigants [2], il en résulte une tendance de la démocratie vers l'anarchie, reconnaissable au dégoût croissant qu'éprouvent les

1. *La France nouvelle*, l. I, ch. III.
2. Cf. Faguet, *Le Libéralisme* (Soc. franç. d'Imprimerie et de Librairie, 1902), p. 84.

honnêtes gens à se mêler des affaires publiques. La multitude abreuvée de folles espérances est tournée par ses flatteurs contre ceux qu'ils détestent ou redoutent. Le désordre règne dans l'État; des affaires publiques il s'étend aux affaires privées et devient intolérable. Ceux qui possèdent se sentant menacés n'osent pas repousser le pouvoir despotique qui s'offre à rétablir l'ordre et à refréner les passions subversives. Les non possédants, entièrement dominés par l'amour du bien-être, affranchis des liens religieux et du sentiment du devoir, supportant avec une impatiente colère ce qui reste d'inégalité dans la société, préfèrent la tyrannie à cette inégalité. L'heure du despotisme a sonné. Mais ce despotisme conserve les apparences de la démocratie[1]. Auguste maintient à Rome des simulacres d'élection et des ombres de magistratures. Respectueux en apparence des libertés politiques, le nouveau despotisme brigue l'assentiment de la multitude et il tâche de satisfaire les aspirations populaires, tantôt par la gloire des armes, tantôt par des réformes sociales et une répartition plus égale de la richesse. Puis il évolue progressivement vers la tyrannie. D'abord il sacrifie la liberté politique, dont la masse se désintéresse de plus en plus. Il porte ensuite quelques atteintes à la liberté individuelle, dans la personne de ses adversaires qu'il bannit ou qu'il envoie dans les régions meurtrières. Enfin il supprime cette égalité même à laquelle on a tout sacrifié. Ne faut-il pas récompenser les hommes dévoués à sa cause, tenir compte à ses agents de leur fidélité, discerner dans l'application des lois les amis ou les ennemis du pouvoir? La fortune est une première récompense décernée par le despote; quelquefois la noblesse suit.

Mais le despotisme ne résulte pas nécessairement d'un coup d'État. Il prend volontiers dans les démocraties une forme plus enveloppée et, pour s'établir

1. Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, l. I, ch. IV.

progressivement et insensiblement, il n'en arrive ni ne s'en tient pas moins au but; cette forme c'est l'étatisme.

L' « individualisme » démocratique a isolé les individus. A mesure que les conditions s'égalisent les individus paraissent plus petits et la société plus grande. Chaque citoyen se perd dans la foule : d'où naissent une opinion très haute des privilèges de la société et une idée fort humble des droits de l'individu. On admet volontiers que le pouvoir qui représente la société possède plus de lumière et plus de sagesse, qu'il a le devoir de prendre chaque citoyen par la main et de le conduire. Trois circonstances concourent à ce résultat. L'égalité s'est développée avant que le peuple ait connu la liberté. Les anciennes habitudes se combinant avec les nouvelles dans l'état démocratique, tous les pouvoirs concourent vers le centre. En second lieu, les citoyens sont trop occupés de leurs petites affaires personnelles ou trop découragés par l'aveuglement du corps électoral pour s'occuper de la vie politique. Enfin c'est une tâche malaisée que d'organiser et de maintenir un jeu harmonieux de pouvoirs secondaires et d'associations libres. Il est beaucoup plus facile de créer un gouvernement unique et tout puissant.

On voit ainsi s'effectuer la concentration des pouvoirs judiciaires, militaires et fiscaux — ce que d'ailleurs de Tocqueville constate sans le blâmer. On voit disparaître les privilèges des seigneurs, les libertés des villes, les administrations provinciales, sans que des pouvoirs secondaires s'y substituent. L'État assume cette triple succession et « arrive de plus en plus à diriger par lui-même les moindres citoyens et à conduire seul chacun d'eux dans les moindres affaires ». C'est donc lui qui va organiser l'assistance, réglementer l'éducation, gouverner la religion, employer l'épargne des riches dans ses emprunts, celle des pauvres dans ses Caisses d'épargne. Il va constituer pour juger

ses actes d'administrateur une justice administrative spéciale, ce qui lui permet d'échapper « chaque jour davantage à l'obligation de faire sanctionner par un autre pouvoir ses volontés et ses droits[1] ». Le progrès de l'industrie va ouvrir à sa surveillance minutieuse et tracassière un champ illimité, soit quant au contrôle des associations économiques, soit quant à la création d'industries d'État. Et devant cette révélation encore indistincte de ce que sera la société dans laquelle nous vivons, de Tocqueville demeure effrayé de ce danger qu'entrevoit son étonnante perspicacité, mais qu'il ne peut cependant définir comme il le voudrait pour nous mettre suffisamment en garde contre lui. « J'attache, écrit-il, tant d'importance à tout ce que je viens de dire que je suis tourmenté de la peur d'avoir nui à ma pensée en voulant mieux la rendre. » Il compte sur le lecteur pour chercher d'autres exemples que ceux qu'il a invoqués; nous ne serions que trop à même de lui en fournir. Et c'est alors que dans une sorte de vision prophétique il décrit la société démocratique qu'évoque son imagination. Il le fait avec une telle vigueur de pensée et dans une si admirable langue qu'il n'a peut-être jamais été écrit une plus belle page de philosophie politique : « Lorsque je songe, dit-il, aux petites passions des hommes de nos jours, à la mollesse de leurs mœurs, à l'étendue de leurs lumières, à la pureté de leur religion, à la douceur de leur morale, à leurs habitudes laborieuses et rangées, à la retenue qu'ils conservent presque tous dans le vice comme dans la vertu, je ne crains pas qu'ils rencontrent dans leurs chefs des tyrans, mais plutôt des tuteurs.

« Je pense donc que l'espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédée dans le monde ; nos contemporains ne sauraient en trouver l'image dans leurs

1. *De la Démocratie en Amérique*, t. IV, 4e partie, ch. v, p. 295.

souvenirs. Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l'idée que je m'en forme et la renferme : les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point. La chose est nouvelle, il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne peux la nommer.

« Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux, qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils remplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui-même, et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.

« Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leurs jouissances et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle, si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur, mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre?

« C'est ainsi que tous les jours il rend moins utile et plus rare l'emploi du libre arbitre; qu'il renferme

l'action de la volonté dans un plus petit espace, et dérobe peu à peu chaque citoyen jusqu'à l'usage de lui-même. L'égalité a préparé les hommes à toutes ces choses, elle les a disposés à les souffrir et souvent même à les regarder comme un bienfait.

« Après avoir pris ainsi tour à tour dans ses puissantes mains chaque individu, et l'avoir pétri à sa guise, le souverain étend ses bras sur la société tout entière; il en couvre la surface d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes, à travers lesquelles les esprits les plus originaux et les âmes les plus vigoureuses ne sauraient se faire jour pour dépasser la foule; il ne brise pas les volontés, mais il les amollit, les plie et les dirige; il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse; il ne détruit point, il empêche de naître; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industrieux, dont le gouvernement est le berger.

« J'ai toujours cru que cette sorte de servitude réglée, douce et paisible, dont je viens de faire le tableau, pourrait se combiner mieux qu'on ne l'imagine avec quelques-unes des formes extérieures de la liberté, et qu'il ne lui serait pas impossible de s'établir à l'ombre même de la souveraineté du peuple [1]. »

Lorsque la démocratie est parvenue à cet état de servitude économique, elle ne conserve plus la liberté politique que par une contradiction si évidente que sa décadence est fatale et prochaine. Il est évidemment contradictoire de supposer les citoyens incapables de mener les petites affaires où le bon sens peut suffire, et de leur confier d'immenses prérogatives dans le gouvernement de tout l'État. « On ne fera point croire, dit de Tocqueville, qu'un gouvernement libéral, éner-

1. *De la Démocratie en Amérique*, t. IV, 4ᵉ partie, ch. VI, p. 312-315.

gique et sage, puisse jamais sortir des suffrages d'un peuple de serviteurs [1]. »

La conclusion des théoriciens de la démocratie libérale, nous ramène donc à notre point de départ. « Le monde politique change; il faut désormais chercher de nouveaux remèdes à des maux nouveaux [2]. » Ces remèdes consistent à fixer au pouvoir social des limites étendues, mais visibles et immobiles, à donner aux particuliers de certains droits et à leur garantir la jouissance de ces droits, à conserver à l'individu le peu d'indépendance, de force et d'originalité qui lui restent, à le relever à côté de la société et à la soutenir en face d'elle. De Tocqueville exprime ces idées en des termes qui rappellent si exactement ceux dont use Stuart Mill, qu'il faut pour expliquer une telle coïncidence songer que ce dernier fut l'ami et l'admirateur de l'auteur de *La Démocratie en Amérique* et qu'il écrit après s'être pénétré de cet ouvrage. « On dirait, écrit de Tocqueville en 1840, que les souverains de notre temps ne cherchent qu'à faire avec les hommes des choses grandes. Je voudrais qu'ils songeassent un peu plus à faire de grands hommes; qu'ils attachassent moins de prix à l'œuvre et plus à l'ouvrier et qu'ils se souvinssent sans cesse qu'une nation ne peut rester longtemps forte quand chaque homme y est individuellement faible et qu'on n'a point encore trouvé de formes sociales ni de combinaisons politiques qui puissent faire un peuple énergique en le composant de citoyens pusillanimes et mous [3]. »

1. *De la Démocratie en Amérique*, loc. cit., p. 319.
2. *Op. cit.*, t. IV, 4e partie, ch. VIII, p. 345.
3. *Op. cit.*, t. IV, 4e partie, ch. VII, p. 335.

CHAPITRE V

LA CONJONCTION DU LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE ET DU LIBÉRALISME POLITIQUE (*suite*). LA THÉORIE INDIVIDUALISTE DU DROIT ET LA DÉFENSE DES LIBERTÉS INDIVIDUELLES

I. Les libertés nécessaires de l'individu. — II. La délimitation des fonctions de l'État.

De la démocratie libérale à la théorie des droits individuels, la transition est insensible. A ces individus dont la valeur détermine la valeur des États, certaines libertés sont nécessaires, comme conditions de leur perfectionnement et, partant, comme conditions du progrès des sociétés. Cependant, au XVIIIe siècle, on s'est préoccupé plutôt de faire passer la souveraineté du Roi à la Nation que de limiter la souveraineté nationale, et la liberté de l'individu se trouve livrée sans défense aux passions démocratiques. « J'aurais, je pense, dit de Tocqueville, aimé la liberté dans tous les temps; mais je me sens enclin à l'adorer dans le temps où nous sommes [1]. » En effet les libertés individuelles sont, dans les siècles d'égalité, particulièrement exposées à des atteintes graves. Chacun des citoyens y est naturellement isolé; il n'est plus, comme dans les temps d'aristocratie, étroitement

1. *De la Démocratie en Amérique*, t. IV, 4e partie, ch. VII, p. 322.

lié à d'autres hommes qui ne le laisseront pas attaquer sans courir à son aide; il n'a plus d'amis héréditaires dont il puisse exiger le concours, point de classe dont les sympathies lui soient assurées. On le met aisément à part et on le foule aux pieds impunément. Il devient donc indispensable de défendre ce qu'on peut appeler, après Thiers, les « libertés nécessaires », inscrites dans la *Déclaration des droits de l'homme* et, s'il y a lieu, ajoutées à son texte : liberté individuelle d'aller et de venir, droit de propriété, inviolabilité du domicile, liberté du travail, liberté de l'échange et du contrat, liberté de conscience et de culte, liberté de réunion, d'association, d'enseignement, liberté de la presse, etc. L'individualisme est, par conséquent, conduit à reconnaître à l'individu certains droits, à définir leur nature et la sauvegarde qu'ils doivent trouver dans l'organisation juridique. Il y a donc un individualisme juridique s'opposant au socialisme qui, dans sa dernière évolution doctrinale, abandonne précisément le terrain purement économique pour lè terrain juridique.

Dans la conception socialiste, le droit est la traduction sociale d'une justice idéale que découvre la Raison intuitive. L'homme a des droits *naturels*, c'est-à-dire innés [1], droit à la vie, droit au travail et au produit intégral de son travail, droit à l'assistance, droit au bonheur, droit à l'amour, etc. [2], que le jeu naturel des

1. « La philosophie moderne du droit, dit Anton Menger, distingue les droits innés ou naturels et les droits acquis. Les premiers appartiennent à tout homme par le fait de son existence, les seconds doivent être créés pour chaque individu par un titre spécial, par contrat, par héritage, ou par tout autre fait juridique. » La critique de cette philosophie du droit consiste, pour Menger, non pas à reviser le concept même de droits innés, mais à montrer que la théorie en a été faite « au point de vue des classes possédantes » et doit être complétée dans le sens socialiste. (*Le Droit au Produit intégral du Travail*, trad. franç., Paris, Giard et Brière, 1900, p. 44 et suiv.)

2. « Le droit naturel, dit Courcelle-Seneuil à propos de l'état de nature et de l'âge d'or de J.-J. Rousseau, le droit

lois économiques ou physiques est manifestement incapable de garantir. L'organisation juridique est une arme donnée à la société pour faire respecter les droits naturels des individus que leur situation économique ne met pas à même de les faire valoir. S'inspirant de l'Équité supérieure au droit écrit, elle devra donner satisfaction aux revendications prolétariennes, créer des droits nouveaux et abolir des droits acquis, en suivant docilement les impulsions de la majorité qui définit au jour le jour la Justice sociale. Le caractère essentiel du droit sera donc une perpétuelle mobilité. La nouvelle tactique du socialisme, revenu des utopies révolutionnaires, consistera à encourager et à utiliser les évolutions de la jurisprudence [1] et de la doctrine juridique, en élargissant, par exemple, la responsabilité patronale par la notion du *risque professionnel*, en généralisant la théorie de l'abus de droit [2], en développant le droit collectif, destiné à soutenir, dans le conflit du travail et du capital, la créance ouvrière vis-à-vis de la créance capitaliste [3],

naturel, fondé sur une idée sans réalité objective, abandonné à la conscience, c'est-à-dire aux conceptions du premier venu, est devenu une collection de principes imaginaires auxquels chacun pouvait ajouter quelque chose en s'inspirant de sa fantaisie. » (*Préparation à l'Étude du Droit*, Paris, Guillaumin, 1887, p. 206.)

1. Outre les études touchant ce point contenues dans le *Livre du Centenaire du Code civil* (Paris, Rousseau, 1904, 2 vol.), consulter la thèse de M. Marcel Monnet : *Du Rôle et des Droits de la Jurisprudence en matière civile* (Paris, 1905).

2. Cf. en particulier : Saleilles, *De l'Abus de Droit* (*Bulletin de la Société d'Études législatives*, 1905, p. 325 et suiv.); Planiol, *Études sur la Responsabilité civile* (*Revue critique de Législation*, 1905, p. 271 et suiv., 1906, p. 80 et suiv.); Gény, *Risques et Responsabilité* (*Revue trimestrielle de Droit civil*, 1902, p. 812 et suiv.); Charmont, *L'Abus de Droit* (même Revue, 1902, p. 113 et suiv.). Bibliographie étendue dans l'étude précitée de M. Saleilles.

3. Cf. E. Lévy, *L'Affirmation du Droit collectif* (Paris, Bellais, 1903), *L'Exercice du Droit collectif* (*Revue trimestrielle de Droit civil*, 1903, p. 99 et suiv.); Châtelain, *De la Nature du Con-*

en célébrant bruyamment les juges qui font bon marché de la lettre des textes et préfèrent se laisser guider par leurs sentiments humanitaires. Ainsi la société capitaliste, peu à peu minée par ceux qui ont pour mission de la défendre, fera place à l'organisation collectiviste, la substitution s'opérant sans lutte et les situations acquises des bourgeois exploiteurs étant liquidées sans indemnité par le jeu même du droit bourgeois [1].

Dans la conception individualiste, le droit appliqué au milieu économique est la traduction de l'utilité sociale et non de la Raison, dont un des fondateurs de l'École historique du droit, Puchta, disait qu'elle est une feuille blanche sur laquelle chacun écrit ce qui lui plaît. Le droit est l'expression codifiée de l'utilité sociale, connue par l'expérience héréditaire des hommes réunis. L'individu n'a pas de droits *naturels* à proprement parler puisqu'il est par lui-même un pauvre être misérablement faible, auquel la nature n'a donné qu'un droit concret et palpable : celui de mourir aussitôt sa naissance si aucun secours étranger ne lui conserve l'existence [2]. Le droit est donc néces-

trat de Louage entre Ouvrier et Entrepreneur (Paris, Alcan, 1902), *Esquisse d'une nouvelle Théorie sur le Contrat de Travail* (*Revue trimestrielle de Droit civil*, 1904, p. 313 et suiv.).

1. Sur le socialisme juridique dans son ensemble, consulter en particulier : G. Sorel, *Les Aspects juridiques du Socialisme* (*Revue socialiste*, octobre, novembre 1900) ; A. Mater, *Sources et Origines juridiques du Socialisme* (même Revue, septembre 1903) ; *Le Socialisme juridique* (même Revue, juillet 1904) ; J. Hitier, *La dernière Évolution doctrinale du Socialisme : le Socialisme juridique* (*Revue d'Économie politique*, 1906).

2. « Je ne sais pas ce que veut dire un droit de l'homme. Droit fondé sur quoi ? L'enfant qui naît apporte-t-il un droit avec lui ? Il apporte des besoins qu'on satisfait. Il entre dans une société qui commence par le sauver de la mort et qui continue, envers laquelle il est obligé et que je ne vois pas qu'on puisse, par quelque argument que ce soit, montrer comme obligée envers lui. » Un droit « ce ne peut être que le résultat d'un contrat. En dehors de cela, il n'y a pas de droit

sairement une création sociale [1]. Il apparaît lorsque la vie en société originellement provoquée par les instincts des hommes, s'est assez développée pour que l'on sente l'utilité de mettre un certain ordre dans les relations sociales, de substituer la règle de droit à la violence et de garantir à l'individu certaines libertés qui apparaissent peu à peu comme la condition de la vie sociale et de son progrès, qu'il s'agisse d'une société de voleurs ou de pirates, comme le remarque Hume, aussi bien que d'une société de citoyens honnêtes [2]. Parmi ces libertés, il est des droits élémentaires que l'on appelle fondamentaux ou, par un certain abus de mot, « naturels », parce que, indispensables en apparence à la prospérité de tout groupement civilisé, ils peuvent passer pour appelés par la nature humaine et parce que, ayant une valeur constante et universelle, ils doivent être soustraits à toute atteinte des législateurs [3].

du tout ». E. Faguet, *Le Libéralisme* (Société française d'Imprimerie et de Librairie, 1902), p. 5.

1. Certains socialistes qui admettent avec Lassalle que « la source unique du droit est dans la conscience commune de tout le peuple » et qu'un droit ne vaut « qu'aussi longtemps que la législation considérera un semblable droit comme admissible » (*Théorie systématique des Droits acquis*, Giard et Brière, 1904, t. II, p. 212 et suiv.), semblent plus voisins de la théorie individualiste. Ils s'en séparent radicalement en déduisant de ce principe que le droit peut être impunément soumis à toutes les fluctuations de l'opinion et dans un état de perpétuelle mobilité.

2. Cf. la conclusion à laquelle arrive Ihering dans son étude *Der Zweck im Recht* (2 vol., Leipzig, 1877-1883) : le but le plus général du droit est la garantie des conditions de la vie sociale par la force coercitive de l'État.

3. M. Élie Halévy (*La formation du Radicalisme philosophique*, t. I, p. 254-255) explique en excellents termes l'interprétation que trouve l'expression de *droits naturels* dans la doctrine de l'utilité. « Quels que soient, dit-il, les lois positives, il y a certaines lois qui sont nécessaires et utiles, d'autres qui sont inutiles et nuisibles : des premières, qui *doivent* être instituées, ou, si l'on veut, des actions qui leur sont conformes et *doivent*

Dans la réalité des choses, ces droits sont eux-mêmes autant de créations sociales; ils n'ont de valeur juridique positive et de sens au point de vue économique que si un texte (ou l'équivalent d'un texte dans les pays de droit non écrit) les définit et si une organisation judiciaire est prête à les faire respecter. La nécessité de cette définition exclut de la conception individualiste du droit les aspirations sentimentales déguisées sous le nom de droit au bonheur, droit à l'amour, droit à la vie [1], etc., puisque aucun législateur ne peut ni les traduire par un texte précis ni leur établir de sanction [2].

être exécutées, ne peut-on dire qu'elles sont *droites* ou conformes à un *droit* indépendant des lois positives, supérieur et antérieur à elles? Priestley emploie les expressions de « droit naturel » et de « droit inaliénable », en se conformant à la règle de désigner par ces noms des droits « qui se fondent sur la considération du bien général ». (*An Essay on the first principles of government*, sect. 2, 2e édit., 1771, p. 41.) Telle est également l'interprétation de Bentham lorsqu'il parle des « dictates of utility », des « dictées de l'utilité ».

1. Le droit à la vie peut cependant passer dans le domaine juridique, à condition d'être entendu en un sens précis, très différent de l'interprétation socialiste. On pourra dire que l'enfant a droit à la vie le jour où le progrès économique et le progrès corrélatif de la conscience publique provoquent la promulgation d'une loi qui punit de peines déterminées, dans des cas nettement spécifiés, les parents qui négligent de donner à l'enfant les soins dont il a besoin.

2. « Quand nous appelons une chose le droit d'une personne, nous voulons dire que cette personne peut demander à la société de la protéger dans la possession de cette chose, soit par la force de la loi, soit par la puissance de l'éducation et de l'opinion. Si elle a ce que nous considérons comme des titres suffisants pour demander que la société protège ses possessions, nous disons qu'elle a droit à ces possessions. Si nous voulons prouver que rien ne lui appartient en droit, nous l'admettons aussitôt si nous pouvons montrer que la société n'a pas de mesures à prendre pour la protéger et doit la laisser au hasard ou à ses propres forces. Ainsi, nous disons qu'une personne a droit à ce qu'elle peut gagner par une concurrence loyale dans sa profession, parce que la société ne doit pas exciter une autre personne à l'empêcher de faire ses efforts pour gagner autant qu'elle le peut. Mais elle n'a pas droit

Les droits individuels devront donc être cherchés dans un tout autre ordre d'idées. D'autre part, les droits que nous reconnaîtrons aux individus, dans un intérêt social, n'ont pas de valeur par eux-mêmes. Leur rôle économique ne commence que le jour où une organisation judiciaire leur confère la réalité qui résulte de l'existence de sanctions, elles-mêmes définies, et d'un appareil coercitif régulier auquel l'individu peut faire appel pour en conserver la jouissance. C'est à cette condition que l'individu peut compter sur eux et que le droit remplit véritablement sa fonction sociale.

Quelle est en effet l'utilité sociale du droit? Elle consiste essentiellement, selon les individualistes, à faire régner dans les relations économiques des hommes une certaine stabilité. Entre l'acte d'un individu et le résultat qu'il en espère, il s'établit, comme le dit Hume, une *association d'idées*; l'acte, comme le dit Courcelle-Seneuil, entraîne l'*attente* du résultat. Cette association d'idées ne peut pas être rompue ni cette attente déçue, sans préjudice pour l'énergie productrice des hommes. Le droit de propriété et l'obligation de respecter les contrats répondent à cette nécessité. « La propriété d'un individu, dit Courcelle-Seneuil, n'est autre chose que l'*ensemble des espérances* que lui présente l'état social existant et en vue desquelles il a arrangé sa vie[1]. » Si,

à 300 livres par an, quoiqu'il puisse arriver qu'elle les gagne, parce que la société n'est pas chargée de lui faire gagner cette somme. Au contraire, si elle a dix mille livres placées sur les fonds publics à 3 p. 100, elle a droit à 300 livres par an, parce que la société s'est chargée de lui fournir ce revenu. Donc, avoir un droit, c'est avoir quelque chose dont la société doi me garantir la possession. Si on me demande pourquoi la société doit me le garantir, je n'ai pas de meilleure raison à donner que celle de l'utilité générale. » J. Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, ch. v (trad. franç., Paris, Alcan, 3e édit., 1903, p. 103-104).

1. *Traité théorique et pratique d'Économie politique* (2 vol. in-8, Paris, Guillaumin, 1859), t. II, Partie pratique ou Ergonomie, p. 9-10. « L'homme, ajoute Courcelle-Seneuil, est tout entier dans ses espérances, et tout ce qui vient les modifier le

après s'être engagé à travailler un jour moyennant un salaire de cinq francs, un individu se voit refuser sans motif ce salaire ou s'il s'en voit dépouillé arbitrairement, sa puissance productive est diminuée pour l'avenir. Il y a donc un intérêt social à garantir l'exécution des engagements pris par l'employeur et l'employé, à immobiliser ou fixer pour le temps nécessaire la volonté de l'un et de l'autre. Sans cet arrêt introduit par la loi dans l'universelle mobilité des choses et des volontés humaines, aucun rapport économique n'est concevable. Non seulement le progrès est entravé, mais la société bientôt désorganisée retourne à l'état de nature, au *bellum omnium contra omnes* incompatible avec toute espèce de droit, y compris les droits *naturels*, puisque eux-mêmes sont des créations sociales conditionnées par la prospérité économique. Dans l'universelle détresse, le droit disparaîtrait comme il disparaît dans un naufrage ou pendant un siège.

Le droit est donc par essence quelque chose de stable. Il n'en résulte pas que les institutions juridiques soient figées et immodifiables; elles peuvent être, au contraire, et elles sont en réalité soumises à des transformations profondes, déterminées par les conceptions diverses que les sociétés peuvent se faire de l'utilité sociale. Mais le droit n'apparaît qu'après que cette évolution est achevée et qu'une règle positive s'est substituée à la règle ancienne, de même que la pensée créatrice de l'artiste n'est œuvre d'art qu'après s'être traduite par une création concrète [1]. Entendre le droit

touche de la manière la plus intime. L'équité répugne à ce que les espérances légitimes qu'a pu faire concevoir aux individus l'état social existant soient brisées brusquement, et l'économie politique voit souvent dans un bouleversement de ce genre une perturbation d'atelier, une perte de force productive.... »

1. C'est ce que me paraît indiquer très justement M. Tanon, lorsqu'il reproche aux fondateurs de l'École historique du droit d'avoir « méconnu le caractère vrai du droit positif et de ses sources propres et les plus prochaines, en faisant de la

ainsi que le fait le socialisme juridique, comme soumis à une loi de perpétuelle mobilité, c'est donc, pour l'individualisme, détruire l'essence du droit, tout en en respectant la forme, c'est conserver l'écorce en sacrifiant l'amande, c'est lui faire perdre sa vertu économique qui est sa véritable raison d'être[1]. Dès lors la tâche de la jurisprudence apparaît sous un tout autre jour. Interprète du droit, elle peut préparer et, dans la mesure de sa stabilité, parfois remplacer le droit, mais son premier devoir est de respecter le texte qui fait naître chez les individus l'attente économique, de protéger, par conséquent, les droits acquis en vertu de ce texte qui est seul le droit, ou, si elle les abolit en vertu

conscience commune, le droit en soi, indépendamment du processus législatif ou coutumier par lequel il arrive à la positivité. Ils ont donné une trop grande importance à la coutume aux dépens de la loi, et n'ont pas suffisamment reconnu la valeur et la prépondérance nécessaires de l'élément législatif dans les états de civilisation un peu avancés, et l'insuffisance de la coutume pour régler l'ensemble des rapports sociaux, les coordonner et procurer toutes les réformes rendues nécessaires par les changements survenus dans les conditions de la vie. » (*L'Évolution du Droit et la Conscience sociale*, Paris, Alcan, 1900, p. 19-20.) Dès la fin du XVII[e] siècle, M. de Belesbat insistait sur la nécessité de « réduire à rien le pouvoir des juges » pour « couper la racine à la justice arbitraire ». Il souhaitait, disait-il au Roi que, « lorsque dans les affaires il se trouverait des questions que les ordonnances et les coutumes n'auraient pas décidées, on obligeât les juges, avant de juger, d'en demander à Votre Majesté et à son Conseil une déclaration précise pour servir de loi à l'avenir... » (A. Schatz et R. Caillemer, *Le Mercantilisme libéral à la fin du XVII[e] siècle*, ch. II, section 2, § 2, *Revue d'Économie politique*, 1906.)

1. « Rien n'est plus contraire, dit Courcelle-Seneuil, au respect et à l'idée même du droit que l'instabilité législative et juridique. Le droit, avons-nous dit, est la charpente solide des sociétés humaines; il ne faut y introduire des changements qu'à bon escient. C'est le sentiment de cette nécessité qui rend les vrais jurisconsultes prudents et presque craintifs, qui leur inspire le respect de la forme et les fait hésiter devant tout projet de changement.... » (*Préparation à l'Étude du Droit*, p. 208.)

d'un texte nouveau, c'est-à-dire d'un droit nouveau, d'indemniser les individus qui ont légitimement usé de la liberté que leur conférait l'ancien. Une jurisprudence qui accentue et qui aggrave la mobilité inévitable du droit achève de détruire le droit. Non seulement elle réalise à son insu — ce qui est la pire manière de les réaliser — des transformations sociales dont le besoin ne s'est pas fait suffisamment sentir pour être traduit par un texte émanant du pouvoir compétent, mais elle substitue à la règle momentanément fixe qu'appellent les nécessités économiques, l'opinion individuelle du juge, opinion incompétente peut-être, variable à coup sûr et diverse selon les individus. Au droit écrit, expression de l'utilité sociale, elle substitue la sentimentalité vague d'un esprit plus ou moins éclairé et désintéressé. En personnalisant le droit, elle lui fait perdre son caractère de règle fixe et égale pour tous, elle empêche toute prévision économique; elle introduit le plus irrémédiable désordre dans la vie sociale.

I

Tandis que les individualistes comme Hobbes et comme Hume avaient, dès les origines de l'individualisme, défini de la sorte la nature et le rôle économique du droit, les libéraux qui unissent au XIXe siècle dans une même défense la liberté politique et la liberté économique, s'attachent plus particulièrement à définir ceux des droits de l'individu qui leur paraissent devoir trouver place dans toutes les législations, et à les justifier par leur utilité sociale [1].

1. On trouvera les renseignements bibliographiques essentiels sur les principaux représentants du libéralisme politique dans l'*Histoire de la Langue et de la Littérature française, des origines à 1900*, publiée sous la direction de Petit de Julleville (A. Colin, 1899), t. VIII, p. 536.

Pour eux, les droits de l'individu sont, tout d'abord, d'origine sociale. « Nous n'admettons point, dit Laboulaye, de droits naturels, non plus que d'état naturel préexistant à la société[1]. » Et le même auteur fait application de cette idée capitale au droit qui est l'assise fondamentale du système individualiste, au droit de propriété. La détention est un fait que la force seule fait respecter. Ce fait devient un droit le jour où une loi positive consacre la cause du détenteur. Le droit de propriété est donc comme le droit tout entier une création sociale. « Les lois ne protègent pas seulement la propriété; ce sont elles qui la font naître, qui la déterminent, qui lui donnent le rang et l'étendue qu'elle occupe dans les droits du citoyen... L'appropriation du sol est sans doute un de ces faits contemporains de la première société, que la science est obligée d'admettre comme point de départ et qu'elle ne peut discuter sans courir le danger de mettre la société elle-même en question; mais les droits que confère cette détention du sol, soit dans l'ordre politique, soit dans l'ordre de la famille, ne sont point des droits absolus, des *droits naturels*, antérieurs à la société, ce sont des droits sociaux qui varient suivant les différents besoins de la grande famille humaine. »

Ailleurs[2], il s'élève avec la même logique contre le droit au travail, à l'assistance, à l'instruction, « droits nouveaux que nos pères ont ignorés et que les socialistes ont découverts ». Nous pouvons exiger de nos semblables qu'ils s'abstiennent de porter atteinte à notre liberté ou à notre propriété, mais non pas exiger d'eux un service au nom de notre prétendu droit naturel. Or comment aurions-nous contre la société d'autres droits que contre les individus qui la composent? Certes, l'État peut promettre de donner, dans la mesure

1. Laboulaye, *Histoire du Droit de Propriété foncière en Occident* (Paris, 1839, l. I, ch. I, p. 60, note).
2. *Le Droit au Travail à l'Assemblée nationale* (Paris, Guillaumin, 1848), p. 376 et suiv.

de ses forces, l'éducation, le travail, l'assistance; mais cette promesse n'engendre pas un droit. Elle ne cesse pas d'être un acte de bienfaisance et de fraternité. Celui qui en profite reçoit un bienfait et non un paiement : « qu'il soit le débiteur et non pas le créancier de l'État, l'obligé et non pas l'ennemi de cette société qui le nourrit ». En brouillant la morale et le droit, en exagérant jusqu'à l'absurde des principes bienfaisants, les socialistes ont fait de la fraternité un instrument de guerre civile. « En résumé, dit Laboulaye, point de déclaration de droits; car l'inutilité de ces maximes générales n'est que leur moindre défaut. Mais surtout, dans l'intérêt de la paix publique, supprimez le droit à l'instruction et le droit au travail; car, encore une fois, ce ne sont ni des droits imprescriptibles, ni des droits naturels, ni des droits d'aucune espèce. »

Lorsque Vacherot qui est, parmi les libéraux de ce groupe, le moins intransigeant et le plus favorable à l'intervention de l'État, admet l'existence d'un *droit social*, qui est le droit pour l'État de corriger les excès du droit individuel à dessein d'assurer l'égale existence de ce droit individuel chez tous les citoyens, il prend le même soin que Laboulaye d'exclure du domaine juridique le droit naturel entendu comme antérieur à l'état social. « L'individu n'existe que dans la société et par la société[1]. » Le droit de l'individu, c'est-à-dire « le respect de la liberté dans toutes ses manifestations, dans sa pensée, dans sa parole, dans son action, dans sa personne, dans sa propriété », se fonde sur l'état de société. Pour assurer à tous les individus l'exercice de cette liberté, pour concilier les droits individuels qui se limitent, se gênent, se contredisent réciproquement, l'État possède un droit d'intervention et c'est en quoi consiste son œuvre de justice sociale, c'est-à-dire uniquement le respect et le développement du droit indi-

1. Vacherot, *La Démocratie* (2e édit., Bruxelles, 1860), l. I, ch. II, § 1, p. 230 et suiv.

viduel. Quand la société va plus loin, elle cesse de remplir un devoir de justice pour remplir un devoir de charité[1]. « Quand la société le peut, elle doit intervenir pour aider les individus à sortir de leur impuissance, de leur misère, de leur immoralité. Mais convertir les devoirs de la société en autant de droits légalement exigibles partout et toujours, voilà l'erreur et le danger[2]. C'est dépasser les limites du droit individuel, strictement borné au respect de la liberté : c'est placer la société sous le coup d'une sommation menaçante à laquelle elle ne peut répondre en toute circonstance. Aussi toute politique, si démocratique qu'on la suppose, hésitera-t-elle toujours avant de joindre le droit au travail et même le droit à l'assistance à ces conquêtes du droit individuel, sur lesquelles les sociétés modernes n'ont plus à revenir. »

Un premier résultat est donc acquis : les défenseurs des droits individuels ne se posent pas en défenseurs de ces droits naturels, au nom desquels on prétend désorganiser la société. C'est au contraire le progrès social qui garantit à l'individu ses libertés, et leur justification repose sur l'utilité sociale. Aux yeux des libéraux, il n'est pas de fondement plus inébranlable. Il reste seulement à définir ces libertés nécessaires, à montrer ce qu'elles ont été au cours des temps et ce qu'elles sont pour la démocratie contemporaine.

Benjamin Constant[3] et Laboulaye[4] opposent l'un et l'autre la conception de la liberté chez les Anciens et

1. Vacherot, *La Démocratie*, *loc. cit.*, p. 241.

2. Vacherot a cité le droit à l'assistance, le droit au travail, le droit à l'instruction gratuite « que l'humanité réclame, mais que nulle politique sensée ne pourrait s'engager à garantir ».

3. *De la Liberté des Anciens comparee à celle des Modernes*, 1819 (Cours de Politique constitutionnelle, 2 vol., 1861, t. II, p. 539 et suiv., *Œuvres politiques de Benjamin Constant*, édit. Ch. Louandre, Paris, Charpentier, 1874, p. 258).

4. *La Liberté antique et la Liberté moderne*, 1863 (L'État et ses limites, 3e édit., Paris, Charpentier, 1865, p. 103 et suiv.).

chez les Modernes. Chez les Anciens, la liberté consiste dans la participation à la souveraineté, dans la faculté de délibérer sur les affaires publiques et dans la surveillance collective qui est exercée sur elles. Cette liberté s'accompagne d'une indifférence générale pour les questions de religion, d'opinion et d'industrie qui sont abandonnées à la réglementation de la volonté collective. « L'individu, souverain dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés. » Chez les Modernes, au contraire, le christianisme a exclu l'intervention de l'État dans un domaine au moins de la vie privée : celui de la conscience. « La conscience est affranchie : l'individu existe. » Son aversion pour l'ingérence de l'État s'est étendue au point qu'il est devenu indépendant pour tout ce qui touche sa vie privée ; au contraire, même dans les États les plus libres, sa souveraineté, quant aux affaires publiques, n'est qu'apparente. Or la liberté doit former un bloc ; les libertés politiques sont la garantie nécessaire des libertés individuelles. Elles ne sont rien « s'il n'y a pas derrière elles ces droits individuels et sociaux qui sont le fond et la substance même de la liberté [1] ». L'accord sur ce point est parfait entre tous les libéraux du temps. « Tout, dit Benjamin Constant, se tient dans nos associations nombreuses, au milieu de nos relations si compliquées. Aucune loi juste ne demeure inviolable auprès d'une seule mesure qui soit illégale... Les hommes voudraient transiger avec la justice, sortir de son cercle pour un jour, pour un obstacle et rentrer ensuite dans l'ordre. La nature s'y oppose ; son système est complet et régulier. Une seule déviation le détruit comme, dans un calcul arithmétique, l'erreur d'un chiffre ou de mille fausse de même le résultat [2]. » « La

1. Laboulaye, *Le Parti libéral, son Programme et son Avenir* (7e édit., Paris, Charpentier, 1861), ch. II, p. 12.

2. B. Constant, *Œuvres politiques* (édit. Ch. Louandre, p. 87). Sur B. Constant, consulter : E. Faguet, *Politiques et Moralistes du XIXe Siècle*, 1re série (Lecène-Oudin, 1891, p. 187-255).

liberté, dit Laboulaye, est comme un festin magnifique, où parmi de nombreux convives heureux de se trouver ensemble, chacun peut choisir le plat à son goût. » Toutes ses applications figureront donc sur le programme du nouveau parti libéral. « Droit pour l'individu de développer toutes ses facultés, droit pour le pays de vivre par lui-même et d'exercer un contrôle décisif sur ses propres affaires. Voilà le programme de la démocratie française. Trois mots le résument : liberté individuelle, sociale et politique[2]. » Enfin J. Simon montre lui aussi la solidarité et la filiation des diverses formes de la liberté, qui toutes collaborent au progrès social, les unes en accroissant l'activité et la richesse, les autres en développant la valeur de l'individu[3]. C'est là ce dont il faut convaincre la démocratie, au moment où elle va opter entre deux partis : devenir le règne de la foule ignorante et révolutionnaire, soumise à ses appétits et à ses passions, ou bien être un régime où chaque individu apprend dès l'enfance à se gouverner lui-même et par là à respecter le droit de chacun, la loi protectrice des droits individuels et l'autorité gardienne de la loi. « La démocratie n'est qu'un mot, si elle n'est pas la souveraineté de l'individu[4]. » Seule sa volonté réfléchie peut sauver la liberté que tant de dangers menacent, puisque l'opinion et l'assentiment populaire deviennent la seule règle directrice du gouvernement, qui ne peut trouver nulle part de point d'appui pour leur résister.

Le premier groupe des libertés nécessaires comprend les libertés individuelles, liberté de la personne, de l'activité, de la propriété. « Il est beau, dit Laboulaye, de présenter au monde un pays riche et industrieux, une armée héroïque, une marine puissante

1. Laboulaye, *Le Parti libéral*, ch. I, p. 6.
2. Laboulaye, *op. cit.*, ch. XVIII, p. 285.
3. L. Liard, *Jules Simon* (*Revue de Paris*, 1er mars 1898, p. 30-52).
4. Laboulaye, *Le Parti libéral*, Introduction, p. XXXV.

des villes embellies, des monuments splendides; mais il y a quelque chose de plus admirable et de plus grand que toutes ces merveilles, c'est la force qui les produit. Cette force qu'on ne peut trop ménager (c'est là tout le secret de la politique), cette force que trop de gouvernements méconnaissent et négligent, c'est l'individu, et s'il est une vérité que la science démontre et que l'histoire nous crie, c'est qu'en religion, en morale, en politique, en industrie, dans les sciences, dans les lettres, dans les arts, l'individu n'est rien que par la liberté[1]. »

La politique économique se résume donc dans le laisser-faire et le laisser-passer. Benjamin Constant, se bornant à renvoyer sur ce point aux conclusions des économistes, ajoute cependant à leurs critiques de l'intervention et montre comment les gouvernements arbitraires, frappés de la langueur et du malaise des classes laborieuses, sont amenés à tenter de remédier au mal par une nouvelle intervention qui ne fait que l'aggraver — au lieu de remonter à sa cause et de la supprimer. Ils usent de palliatifs artificiels et momentanés, sans voir que tout se tient dans les sociétés humaines, et qu'on ne peut détruire les effets d'une mauvaise organisation politique qu'en corrigeant cette organisation elle-même[2]. Laboulaye s'élève contre le rôle de protecteur universel qu'on attribue à l'État et contre la sagesse chimérique dont on le croit pourvu. Où prend-on ces sages admnistrateurs, sinon parmi ce peuple qu'à l'avance on déclare incapable et fou? Fausse théorie qui fait de l'État un tuteur infaillible et condamne les citoyens à vieillir dans une éternelle minorité[3]. Vacherot enfin admet que, « pour l'industrie et le commerce, l'incompétence de l'État est un principe universellement reconnu[4] ».

1. Laboulaye, *L'État et ses Limites*, ad finem, p. 102.
2. B. Constant, *Œuvres politiques* (édit. Ch. Louandre), p. 255.
3. Laboulaye, *Le Parti libéral*, ch. III, p. 21-22.
4. Vacherot, *La Démocratie*, t. II, ch. IV, p. 264.

L'individu doit donc être libre de son activité; il doit aussi jouir librement du produit de son travail. La propriété est la condition du travail, de l'économie, de la moralité. La liberté et la propriété se tiennent comme l'arbre et le fruit : l'une est le labour et l'autre la récolte. La liberté c'est la propriété en espérance, dit encore Laboulaye; la propriété c'est la liberté réalisée. L'État doit, non pas concéder la propriété, puisqu'elle est une création de l'individu, mais la garantir et s'abstenir d'y porter atteinte, même par des mesures fiscales.

A côté des libertés individuelles se placent les libertés sociales. Une erreur trop répandue consiste à ne rien voir entre l'État et l'individu, comme organisme capable d'agir sur le milieu social. Cette erreur a pour conséquence la création d'une énorme machine administrative, chargée de faire tout ce que l'individu est incapable d'exécuter seul. Cependant un intermédiaire existe qui est l'association, dont Laboulaye fait le ciment des sociétés et à laquelle il attribue ce mérite, que l'école coopérative a si justement mis en lumière, de remplacer dans les relations économiques des hommes la force par l'amour.

Liberté d'association par conséquent en matière religieuse. L'Église et l'État doivent être séparés. Depuis deux siècles que l'un traîne l'autre après lui, il n'en est résulté pour tous deux que souffrance mutuelle et mutuelle servitude. Il suffit aux fidèles de pouvoir constituer librement des associations religieuses, et, comme Laboulaye, J. Simon souhaite à la religion catholique « le courage d'accepter pour elle-même la liberté [1] ». Elle y trouvera une garantie d'indépendance, une sanction à son activité et l'on verra disparaître le malentendu qui oppose l'Église à la Société, tandis que l'idéal du chrétien libre est aussi l'idéal du citoyen [2].

1. J. Simon, *La Liberté* (2 vol., Paris, Hachette, 2e édit., 1859), 4e partie, ch. I, § 20.

2. Laboulaye, *Le Parti libéral*, ch. IV, § 1. Guizot considère,

Liberté d'enseignement, liberté de la charité. Les commissions et bureaux de bienfaisance se heurtent à l'hostilité populaire. Si on ouvre pleine carrière à toutes les associations charitables, — sociétés de Saint-Vincent de Paul ou ateliers de francs-maçons, — si on laisse tous les partis rivaliser, on verra de quoi est capable en cette matière, la France, terre classique de la charité.

Liberté pour les associations industrielles et commerciales. La Révolution, en individualisant l'industrie, n'a fait que la moitié de son œuvre. L'association libre double les forces et les capitaux. Elle est pour Laboulaye le meilleur remède au socialisme, aux théories enfantées par les souffrances de certaines classes qui se croient exploitées et qui considèrent, quelquefois à juste titre, que les lois sont faites contre elles et pour les patrons. Les malentendus se dissiperont, lorsque les ouvriers pourront s'associer entre eux ou s'associer au capital, s'unir pour s'instruire, s'éclairer et lutter contre les difficultés de la vie. En Angleterre, le Chartisme a disparu lorsque la liberté d'association a été reconnue. L'ouvrier anglais est devenu grâce à elle individualiste et libéral [1]. De même J. Simon, après avoir condamné la coalition, c'est-à-dire l'association tyrannique, où la majorité exerce une compression sur

lui aussi, que l'esprit religieux est une des conditions morales nécessaires à la paix sociale. « Il leur faut (aux conservateurs) le secours d'un autre esprit plus haut et qui pénètre plus avant dans les âmes : le secours de l'esprit religieux. C'est le propre de la religion et de la religion seule qu'elle a de quoi parler à tous les hommes et se faire entendre de tous, des grands comme des petits, des heureux comme des malheureux et qu'elle monte ou descend sans effort dans tous les rangs, dans toutes les régions de la société. » (*De la Démocratie en France*, 1849, p. 144.) Les abus de l'esprit religieux ne sont plus à craindre, lorsque la pensée laïque a définitivement triomphé. Au contraire, Vacherot croit à une incompatibilité radicale du catholicisme et de la démocratie : « Le catholicisme et le despotisme sont frères. » (*La Démocratie*, p. 29.)

1. Laboulaye, *Le Parti libéral*, ch. XVIII, p. 282-283.

la minorité ou sur des étrangers et qui est « un attentat contre la liberté », se fait l'ardent défenseur de l'association volontaire, où chacun est libre d'entrer et de sortir et qui « donnant aux ouvriers, aux individus, une plus grande force, de plus grands moyens d'action, leur inspire le sentiment de la dignité personnelle, un sentiment plus vif et plus équitable de leur droit et de celui d'autrui [1] ».

Vacherot, enfin, considère l'association comme un moyen nécessaire d'affranchir le travail de la loi du capital, sans porter atteinte à la propriété individuelle. La révolution sociale sera l'œuvre des sociétés elles-mêmes beaucoup plus que des gouvernements.

Viennent enfin les libertés municipales. Leur défense se résume pour les libéraux dans la lutte pour la décentralisation. Benjamin Constant, un des premiers, a défini cette idée maîtresse du libéralisme politique. L'administration locale ne relève pas du pouvoir central, qui, constitué par les représentants de tous, ne doit s'occuper que des affaires de tous, ni de l'individu isolé, absorbé par le souci de ses intérêts propres. N'intéressant qu'une fraction, elle doit revenir à cette fraction elle-même. Telle est la pensée commune de Royer-Collard, d'A. de Tocqueville, de Dunoyer, de Laboulaye, de J. Simon, de V. de Broglie, de Prévost-Paradol, d'Odilon Barrot, etc. La brochure que lui consacre ce dernier [2] suffit à donner un aperçu des développements qu'elle comporte. Il est impossible de concevoir une société sans une centralisation quelconque qui, existant en temps normal, s'accroît en temps de crise. L'unité française a été l'œuvre d'un pouvoir fortement concentré. Toutefois cette centralisation peut devenir excessive. Il en est ainsi lorsqu'elle porte atteinte à la liberté des consciences et des

1. Jules Simon, *La Liberté*, 2e partie, ch. III, t. II, p. 52.
2. *De la Centralisation et de ses Effets* (Paris, Dumineray, 1861).

cultes, lorsque à titre de tutelle ou de police, elle soumet à son action préventive les droits collectifs ou individuels des citoyens, lorsqu'elle refuse tout recours contre ses agents, en dessaisissant la justice ordinaire, lorsqu'elle s'étend enfin à des entreprises que des individus peuvent conduire, telles que les grandes compagnies de chemins de fer et d'assurances. Elle risque alors de réduire l'individu à l'état d'automate; elle le désintéresse de la chose publique et amène à considérer comme sage l'homme qui s'occupe de ses affaires et ne se mêle pas de politique; elle développe la plaie du fonctionnarisme. Son action n'est pas moins néfaste sur la paix sociale. Le socialisme tient en grande partie à la centralisation qui, supprimant le souci des libertés communes à défendre, fait disparaître le terrain où riches et pauvres pourraient se rencontrer et apprendre à s'estimer, ainsi qu'il arrive en Angleterre et aux États-Unis. Elle compromet la prospérité nationale en énervant les facultés essentielles de l'individu : l'intérêt et la responsabilité, — et la stabilité du pouvoir, en accroissant d'une part la responsabilité des gouvernements, auxquels on contracte l'habitude de s'en prendre de tout dommage et en établissant d'autre part une disproportion dangereuse entre les provinces et la capitale où se constitue une agglomération sans cohérence réelle, accessible à toutes les excitations et à toutes les paniques. Elle fait enfin obstacle aux réformes, dans la mesure où elle énerve l'opinion, où elle la paralyse par la destruction systématique de ses forces vives et résistantes.

Il faut donc que le *self-government* pénètre dans les communes, que les citoyens apprennent à se gouverner à leurs risques et périls, qu'ils recrutent eux-mêmes leurs administrateurs, sans intervention du pouvoir central et que les attributions et les pouvoirs de décision de ces administrateurs soient augmentés. Ce serait abandonner l'histoire des doctrines économiques pour l'histoire des doctrines politiques et ad-

ministratives que d'insister davantage sur cette question fondamentale et si vaste de la décentralisation, car, sur ce point, les théories de l'individualisme politique n'ont pas cessé d'avoir des disciples. Les meilleurs d'entre eux ont montré par les mêmes arguments que « le problème de la décentralisation, c'est tout le problème de la liberté politique[1] » et que la France ne deviendra vraiment libre qu'en s'échappant de l'édifice administratif bâti par Napoléon. En dépit des résultats obtenus, des attributions élargies des assemblées départementales et municipales en 1866-1867, puis en 1871 et 1884, il reste beaucoup à faire et l'on a pu dire que si l'Angleterre, soumise à un gouvernement monarchique dans les conseils duquel l'aristocratie de naissance joue l'un des premiers rôles, est, parce que le principe du *self-government* domine ses institutions administratives, aussi complétement libre qu'une nation peut désirer l'être, « la France qui, pour le devenir, a fait de de si puissants efforts et de si cruels sacrifices, y a si médiocrement réussi que les Russes et les Turcs sont à peu près les seuls en Europe qui, sous ce rapport, aient quelque sujet de nous porter envie[2] ».

II

Cet ensemble de considérations et cette revendication de trois catégories générales de liberté conduisaient à une étroite délimitation des fonctions de l'État. Une telle conclusion se dégageait si évidemment des prémisses qu'on la trouve formulée par les premiers représentants du libéralisme politique. B. Constant, par exemple, dès 1815, défendait l'initiative individuelle

1. H. Berthélemy, Préface de la traduction française de l'*Essai sur le Gouvernement local en Angleterre* d'Ed. Jenks (Paris, Giard et Brière, 1902), p. VIII.
2. H. Berthélemy, *op. cit.*, p. I.

contre l'ingérence du pouvoir et mettait en garde contre le danger d'employer « la force du corps social pour faire tourner au profit de quelques hommes les avantages que le but de la société est de garantir à l'universalité de ses membres [1] ». Il prétendait qu'il convenait de poser des limites précises au rôle de l'État : « Le gouvernement, en dehors de sa sphère, ne doit avoir aucun pouvoir ; dans sa sphère, il ne saurait en avoir trop ».

Ce courant d'idées était donc nettement dessiné, lorsque parut un livre qui, par les circonstances un peu singulières de sa publication et par sa correspondance aux préoccupations du temps, s'imposa rapidement à l'opinion et vint seconder l'effort des libéraux. Je veux parler de l'*Essai sur les Limites de l'Action de l'État* de Guillaume de Humboldt [2]. L'auteur, dont la vie s'était partagée entre d'importantes fonctions politiques ou diplomatiques, de fréquents voyages et des relations suivies avec tout ce que l'Allemagne des premières années du XIX[e] siècle contenait d'esprits d'élite, masculins ou féminins, avait écrit ce petit livre d'un seul jet, en moins de trois mois, au cours de l'année 1792. Puis la publication s'en était trouvée retardée par des circonstances diverses ; de Humboldt éprouva lorsqu'il relut son livre l'impression désagréable d'un travail de jeunesse insuffisamment mûri, dont trop de négligences de forme attestaient la composition hâtive. Après de longues hésitations, des projets de refonte et des scrupules croissants, il jeta le manuscrit au fond d'un portefeuille et s'occupa d'autre chose. C'est seulement en 1850 que l'on retrouva ce travail dans un château de Silésie donné à Humboldt à titre de récompense nationale. En 1851, l'ouvrage paraissait en allemand ; il était traduit

1. B. Constant, *Œuvres politiques* (édit. Ch. Louandre, p. 240).

2. Traduction française (précédée d'une importante introduction) par Henri Chrétien (Paris, Germer-Baillière, 1867).

en français en 1867, mais, dès 1860, Laboulaye estimant que « ce livre vieux de soixante ans se trouvait être une nouveauté », en donnait l'analyse dans son livre *L'État et ses Limites*.

« Le grand principe, disait Humboldt en une formule que Stuart Mill a prise comme épigraphe de son étude sur la *Liberté*, le principe dominant auquel aboutissent tous les arguments exposés dans ces pages est l'importance essentielle et absolue du développement humain dans sa plus riche diversité. » Le vrai but de l'homme, sa fin dernière, tels que les lui assigne la raison éternelle et immuable, « c'est le développement le plus large et le mieux proportionné de ses forces dans leur ensemble[1] ». Chaque individu doit tendre à être pleinement lui-même, à se développer par lui-même et suivant sa propre volonté. « Moins l'homme est contraint de faire autre chose que ce que sa volonté désire ou ce que sa force lui permet, plus sa situation dans l'État est favorable[2] ». Ce sont là des idées, peut être inattendues au XVIIIe siècle, mais avec lesquelles la littérature individualiste contemporaine et notamment le théâtre d'Ibsen nous ont rendu familiers. Nous les retrouverons avec d'autres développements dans l'individualisme anarchiste de Max Stirner.

Or toutes les constitutions politiques ne mettent pas l'homme également à même de réaliser sa fin. L'État ne peut se concevoir sans une restriction apportée à la liberté de l'individu ; cette restriction se justifie suivant les temps en invoquant deux considérations : tantôt l'État se donne pour raison d'être d'assurer la sûreté commune, tantôt il se propose de faire le bonheur des individus, d'améliorer l'état physique et moral de la nation. Humboldt, voyant l'antiquité plutôt, comme le dit son traducteur, dans les poètes que dans les historiens, croit pouvoir, à titre d'exemple,

1. *Limites de l'Action de l'État*, ch. II (trad. franç., p. 13).
2. *Op. cit.*, ch. XI, p. 178.

opposer les États modernes aux États anciens. Les États anciens se préoccupent « de la force et du développement de l'homme comme homme[1] », ils recherchent la vertu, ils forment des citoyens énergiques et contents de peu; moins de confort matériel, mais plus de vigueur physique, intellectuelle et morale. Les États modernes recherchent le bonheur; l'homme est moins directement gêné, moins soumis à une discipline éducative, mais plus comprimé cependant par la multitude des petites règles qui visent, non pas son développement large et complet, mais sa tranquillité et son bien-être. A cette politique déprimante, Humboldt oppose cette règle qu'il tient pour fondamentale : « Que l'État se dispense de tout soin pour le bien positif des citoyens; qu'il n'agisse jamais plus qu'il n'est nécessaire pour leur procurer la sécurité entre eux et vis-à-vis des ennemis extérieurs; qu'il ne restreigne jamais leur liberté en faveur d'un autre but[2]. »

Le soin de l'État pour le bien positif des citoyens et en particulier pour leur bien-être physique est mauvais pour diverses raisons : il impose à la nation l'uniformité, tandis que « c'est précisément la diversité naissant de l'union de plusieurs individus qui constitue le plus grand bien que puisse donner la société[3] »; c'est seulement la variété et l'activité qui forment les caractères riches et puissants. Il habitue l'homme à compter sur une direction étrangère, sur un secours étranger, plutôt que de chercher lui-même et en lui-même des ressources; ce secours venant de l'État, les individus cessent de se porter intérêt les uns aux autres, tandis que l'aide mutuelle renforcerait entre eux l'union[4]. L'intervention de l'État empêche encore que l'homme s'attache à un travail qu'il choisit et conduit librement, s'y donne tout entier. « Ce que

1. *Limites de l'Action de l'État*, ch. I, p. 8.
2. *Op. cit.*, ch. III, p. 52.
3. *Op. cit.*, ch. III, p. 25.
4. *Op. cit.*, ch. III, p. 30-31.

l'homme ne choisit pas lui-même, ce en quoi il est gêné ou vers quoi il est mené ne s'identifie jamais avec son être et lui reste toujours étranger. Pour l'accomplir, il emploie non ses forces d'homme mais une adresse de mécanique[1]. » Enfin en se proposant un tel but, l'État multiplie ses charges et le nombre de ses fonctionnaires; il compromet ses finances et donne plus d'intensité au fléau de la bureaucratie. Humboldt conclut donc que le bien positif des citoyens doit être leur œuvre à eux-mêmes, soit isolés soit associés. Il suffit à l'État de leur donner la liberté et le moyen, par une législation civile assez complète, de contracter des obligations. Les associations libres — assez restreintes pour que l'homme n'y devienne pas un outil ou un simple rouage, mais agisse encore pour lui-même — suffiront à la tâche. L'action de l'État sera dès lors dirigée « vers la sûreté comme vers la seule chose que l'homme isolé, livré à ses seules forces, ne puisse pas se procurer à lui-même[2] ».

Quant à la sûreté extérieure, l'État, sans se croire obligé de faire la guerre de temps en temps, verra cependant en elle, à condition qu'elle soit faite par des milices volontaires et non par des armées permanentes qui retiennent une partie de la nation dans une vie mécanique, « l'un des phénomènes les plus salutaires au progrès du genre humain, parce qu'elle éprouve les âmes actives et qu'elle les retrempe par l'obligation de lutter contre le danger[3] ». Quant à la sûreté intérieure, elle n'oblige pas l'État à assumer la charge de l'éducation publique, ce qui détruirait la variété de développement qui est l'effet de l'éducation libre — ni à intervenir dans les questions religieuses — ni à améliorer les mœurs, par exemple au moyen de lois somptuaires, car la sensualité est en une certaine mesure la condition de la sensibilité. L'État doit seu-

1. *Limites de l'Action de l'État*, ch. III, p. 34.
2. *Op. cit.*, ch. IV, p. 62.
3. *Op. cit.*, ch. V, p. 66.

lement en matière civile sanctionner les déclarations de volonté valables, en refusant la protection de la loi aux engagements trop lourds portant sur la personne et la vie entière, et parmi lesquels Humboldt fait figurer le mariage. En matière pénale, il doit punir toutes les transgressions aux lois édictées par lui, en prenant soin de limiter la peine au coupable et en cherchant moins à prévenir les délits qu'à les réprimer sûrement et sans faiblesse, au moyen de bonnes lois bien réfléchies, connues de tous et avec le concours d'une police habile; il doit surtout maintenir la peine une fois prononcée, sans autoriser le droit de grâce, ni de commutation, ni même les circonstances atténuantes. Il doit enfin protéger les mineurs et les insensés.

Tel est dans ses grandes lignes l'Essai de Humboldt et il est superflu de faire remarquer l'action qu'il exerça sur Stuart Mill comme sur les libéraux français. Ce livre venait à son temps et il donnait à la pensée individualiste du moment une élégance particulière, tenant à l'archaïsme même de son expression. On s'explique les commentaires enthousiastes de Laboulaye. Lui aussi voit dans le gouvernement cette seule raison d'être d'assurer à l'individu l'entier et parfait développement de sa vie et, avant Spencer, il proteste contre l'antique superstition qui fait de l'État une idole à qui on sacrifie les forces vives de la société[1]. C'est aussi l'idée générale qu'il tient à dégager de l'œuvre d'A. de Tocqueville. « Parvenu au terme de son œuvre, dit-il en effet de ce dernier, monté sur ces hauteurs sereines où n'arrivent ni le bruit des partis, ni la fumée des systèmes, toutes ses études, toutes ses réflexions le menaient vers une vérité qu'il apercevait enfin dans tout son jour : c'est que l'objet principal, l'objet essentiel de la politique, ce n'est pas l'État, mais l'individu. L'individu, c'est la seule force réelle et vivante; l'amoindrir pour grandir

1. Laboulaye, *Le Parti libéral*, ch. VI, p. 109-110.

l'État, c'est tout sacrifier à une stérile uniformité. Développer l'individu, lui donner le sentiment de sa puissance et de sa responsabilité, l'affranchir de tout ce qui gêne sa pensée, sa volonté, son action, ne mettre à sa liberté d'autre limite que la justice, c'est là le problème de l'avenir [1]. »

J. Simon détermine avec plus de précision la sphère d'action de l'État [2]. L'autorité et la liberté ont été à tort présentées comme inconciliables : « singulières ennemies qui ne peuvent pas vivre l'une sans l'autre ». Cependant les doctrines politiques sacrifient volontiers la seconde à la première, et il distingue parmi ces doctrines l'absolutisme traditionnel qui enchaîne l'humanité aux servitudes anciennes, réelles ou imaginaires, soit par l'effet d'une sorte de prescription qui donne au fait l'apparence du droit, soit pour respecter un prétendu contrat social — l'absolutisme révolutionnaire qui a « le bonheur du peuple pour but et l'égalité absolue pour moyen [3] » — l'absolutisme empirique enfin qui, avec Dupont-White, fait de l'État, par opposition à l'Individu, le créateur de l'ordre et l'agent du progrès. Or « on ne fonde rien de grand, rien de stable, rien d'utile en dehors de la nature [4] ». Ce n'est pas l'État, c'est la nature qui, par le seul jeu de nos facultés libres, nous met à même de vivre en société. Il faut seulement développer ces facultés de l'individu, faciliter leur action, mais non pas sacrifier la liberté, au risque de désorganiser l'organisation spontanée des sociétés. « Il faut avoir une conviction bien robuste pour se charger du rôle de la Providence [5]. »

Quel rôle revient donc à l'autorité? Celui qui se fonde sur l'infirmité humaine et qui décroît avec les progrès de la raison et de la moralité : celui de faire

1. Laboulaye, *L'État et ses Limites : A. de Tocqueville*, p. 174.
2. J. Simon, *La Liberté*, 1re partie, ch. III.
3. J. Simon, *Op. cit.*, loc. cit., t. I, p. 168.
4. J. Simon, *Op. cit.*, loc. cit., t. I, p. 195.
5. J. Simon, *Op. cit.*, loc. cit., t. I, p. 193.

régner la justice par l'action répressive et d'aider les hommes à faire ce qu'il est de leur intérêt de faire, en les éclairant. « Elle ne doit se charger d'une fonction que quand cette fonction est indispensable et ne peut être exercée ni par les individus ni par l'association libre et volontaire. » Elle doit enfin « travailler à préparer elle-même sa retraite ». Et J. Simon dit encore : « De même que le père de famille conduit d'abord son enfant impuissant par la lisière pour le laisser ensuite courir en liberté..., de même le pouvoir social cherche plutôt à créer des citoyens que des sujets... et il travaille de toute sa force à se rendre lui-même inutile ». Mais dans cette sphère restreinte l'autorité doit être à même de remplir complètement son rôle : « plus l'autorité est limitée, plus il est indispensable qu'elle soit forte[1] ». Lorsque, plus tard, dans l'*Ouvrière* et dans l'*Ouvrier de huit ans*, J. Simon étudiera les conditions du travail, sans dissimuler leur imperfection, c'est encore sur l'initiative individuelle qu'il comptera pour les amender. « C'est une grande illusion, dira-t-il, de croire qu'avec un article de loi ou quelque combinaison économique nouvelle, on va transformer tout à coup une société malade et guérir la plaie saignante du paupérisme... Loin de traiter les ouvriers en mineurs et en incapables, il faut se hâter d'en faire des hommes. Il y a pour cela trois moyens : développer chez eux le sentiment de la responsabilité individuelle ; fortifier leur volonté par l'éducation, le travail et l'épargne; les rattacher aux intérêts généraux de la société, en leur facilitant l'accès de la propriété[2]. »

Nous sommes donc en dernière analyse ramenés par le libéralisme politique à la conclusion de Dunoyer. Le rôle de l'État doit aller en se spécialisant; mais, par cette spécialisation le rôle de l'État

1. J. Simon, *La Liberté*, loc. cit., t. I, p. 204.
2. J. Simon, *L'Ouvrière* (Paris, Hachette, 2e édit., 1861), p. 271, 278.

n'est pas diminué; il prend au contraire une importance croissante avec le progrès social. Ce n'est pas seulement l'idée qu'exprime Vacherot, lorsque, après avoir distingué l'État démocratique de l'État dynastique qu'inspire un intérêt particulier, il déclare qu'il s'agit désormais, non pas de détruire l'action du premier, mais de la régler [1]. C'est aussi celle de Laboulaye dont le libéralisme demeure séparé par un abîme de l'anarchisme. « A mesure, dit-il en effet, que les rapports des hommes se développent et se compliquent, la tâche du gouvernement devient nécessairement plus considérable. Toute la question est que l'accroissement se fasse dans la sphère de l'État. La vie des peuples n'est pas une quantité fixe qui ne peut augmenter d'un côté sans diminuer de l'autre, c'est une force qui croît indéfiniment. On conçoit donc sans peine que, dans une civilisation avancée, le peuple soit très libre et le gouvernement très occupé [2]. »

Aux principes libéraux présentés comme nécessaires aux progrès de la France par les théoriciens de l'individualisme politique, il faut, comme à toute règle d'art social, une sanction. Cette conclusion nécessaire nous est fournie avec toute la précision désirable dans l'avant-dernier chapitre de la *France nouvelle*, intitulé : *Des signes les plus apparents de la décadence d'un peuple.* Prévost-Paradol émet cette idée que les nations peuvent mourir comme les individus. Elles y mettent seulement plus de temps, ce qui permet aux hommes une illusion analogue à celle que Fontenelle imagine chez les roses, croyant les jardiniers immortels car, de mémoire de rose, on n'a vu mourir un jardinier. Cependant Rome et Athènes sont mortes, après la Perse et l'Égypte. Plus près de nous la Pologne a

1. Vacherot, *La Démocratie*, p. 23.
2. Laboulaye, *L'État et ses limites*, p. 81.

cessé d'exister, la Turquie se meurt et la Hollande est menacée par l'Allemagne.

Nous devons donc examiner sans préjugé optimiste la situation de la France. A l'extérieur un conflit avec la Prusse est vraisemblable et Prévost-Paradol en 1868 examine en quelques pages que nous ne pouvons relire sans angoisse l'hypothèse d'une défaite française. A l'intérieur le danger n'est pas moindre, et si la France ne le discerne pas, la France va mourir lentement.

Une nation ne peut vivre et grandir que si quelque mobile pousse les hommes à subordonner leur intérêt particulier à l'intérêt général : ces mobiles sont la religion, le devoir ou l'honneur. Or, la religion perd son influence dans les sociétés, à mesure que s'y développent les sciences positives. Le devoir n'est accessible comme motif d'action qu'à une minorité et il est chimérique de prétendre conduire tout un peuple avec ce seul frein. Ce pur dévouement au devoir peut être remplacé par le sage calcul de l'intérêt bien entendu, mais ce dernier exige encore trop de discernement pour être jamais d'un grand secours. Reste le sentiment de l'honneur qui peut encore soutenir une nation à défaut du reste, comme on voit un arbre profondément atteint par le temps vivre encore par son écorce, malgré son tronc ouvert et son bois détruit. Mais le point d'honneur est un fragile appui. Il ne résiste pas au spectacle de l'iniquité triomphante ; il fait aisément place à l'idée que la fin justifie les moyens et que tous les procédés sont bons pour réussir. Quand il en est ainsi la décadence est proche et s'annonce à ce premier signe.

Il en est deux autres : d'abord l'abdication des classes dirigeantes, qui se désintéressent des affaires publiques et qui abandonnent le pouvoir aux intrigants et aux ambitieux. D'autre part l'incapacité des classes ouvrières à recueillir l'héritage que ses détenteurs naturels délaissent. Cette incapacité vient de ce

qu'elles sont livrées sans défense à la propagande des démagogues qui sont la honte et le fléau des démocraties, qui cherchent, non pas sincèrement à guérir les souffrances du peuple, mais à en tirer parti dans leur intérêt personnel. Sous leur influence, s'établit peu à peu la confusion qui est le fond de toutes les doctrines socialistes entre les devoirs de l'État et les fonctions de l'assistance. Dès lors, l'État chargé du bonheur universel recueille d'autant plus de suffrages qu'il s'écarte davantage de sa véritable fonction. « On prend volontiers pour une marque de progrès ce qui est un signe d'affaiblissement et l'on se figure que l'État comprend mieux ses devoirs et commence enfin à les remplir, lorsqu'il est précisément en voie de se dissoudre. » L'exemple de Rome suffit à nous apprendre quel fut le succès de ces institutions charitables de la décadence et des secours ingénieux qu'y ménageait l'État à tous les genres de faiblesse.

Le dernier mot de Prévost-Paradol et avec lui de tous les libéraux que nous venons d'étudier, était de conjurer ses compatriotes de comprendre la nécessité urgente d'un héroïque effort qui ferait de la France une démocratie intelligente, instruite, généreuse, cohérente et forte, qui nous éviterait de tomber au rang de ce que fut Athènes dans le monde romain, qui nous permettrait, au lieu de nous consumer sur place dans une agitation intermittente et impuissante, de faire face à l'effrayante concurrence économique des nations étrangères.

« Ces vieux livres, peut-on dire avec M. Bergeret, après qu'il vient de conter à l'un de ses disciples préférés l'histoire fantastique des Trublions, ces vieux livres amusent et divertissent l'esprit. Ils nous font oublier le temps présent. »

CHAPITRE VI

L'INTERPRÉTATION INDIVIDUALISTE DE L'HISTOIRE: A. DE TOCQUEVILLE ET TAINE

I. « L'Ancien Régime et la Révolution. » — II. « Les Origines de la France contemporaine. » — III. Les erreurs de la Révolution.

L'histoire, en tant que science indépendante, peut être considérée comme excluant l'interprétation : l'historien collectionne des faits, il a seulement à les puiser aux bonnes sources et à les exposer tous impartialement[1]. Au contraire l'histoire, en tant que science auxiliaire, suppose nécessairement l'interprétation. Économistes et sociologues n'utilisent les faits historiques qu'en leur donnant une signification, c'est-à-dire en les interprétant[2]. Leur but peut être de contrôler la valeur d'un principe ou d'une institution : ainsi les Physiocrates croient confirmer leur absolutisme politique par l'exemple du despotisme de la Chine; ainsi A. Smith justifie la non-intervention de

1. Cf. Ch.-V. Langlois et Ch. Seignobos, *Introduction aux Études historiques* (Paris, Hachette, 1898). Ch. Seignobos, *La méthode historique appliquée aux Sciences sociales* (Paris, Alcan, 1901).

2. Sur l'interprétation des faits historiques et la philosophie de l'histoire en général, on lira avec intérêt la série d'articles publiés par M. Ch. Rappoport dans la *Revue socialiste* (août, septembre, novembre, décembre 1900 et janvier 1901).

l'État dans la distribution du capital national par l'étude comparative du progrès de l'opulence chez les différents peuples; ainsi Malthus étudie dans les diverses sociétés passées ou présentes le fonctionnement des obstacles à l'accroissement excessif de la population; ainsi enfin de Tocqueville et Laboulaye cherchent dans l'histoire de la démocratie américaine les éléments d'une théorie de la liberté démocratique.

Mais l'interprétation de l'histoire peut avoir une portée plus générale. Elle peut servir à confirmer une doctrine d'ensemble, en la faisant se dégager en quelque sorte d'elle-même de l'évolution historique des sociétés, en montrant que cette doctrine donne un sens à la succession des événements et en faisant de ses conclusions d'art social des conclusions qu'imposent avec évidence les faits eux-mêmes devenus intelligibles. On ne cite d'ordinaire qu'un exemple de ce procédé dialectique; c'est *l'interprétation matérialiste de l'histoire*, par laquelle K. Marx et F. Engels préparent l'étude de la société capitaliste contemporaine et de sa transformation nécessaire en société collectiviste[1]. A mon sens, il en est un autre exemple que nous fournit l'individualisme au XIXe siècle; il existe une interprétation individualiste de l'histoire, dont les éléments constitutifs essentiels me paraissent s'opposer assez exactement à ceux de la thèse marxiste.

Étendant aux sociétés passées ce que lui révèle la société présente comme « cause motrice de l'histoire », Marx voit dans l'évolution historique une succession de luttes de classes : esclaves et maîtres, serfs et propriétaires, prolétaires et capitalistes. Les facteurs de cette évolution antagonique sont matériels : c'est d'une

1. Consulter en particulier : Fr. Engels, *Socialisme utopique et Socialisme scientifique* (trad. par P. Lafargue, 1 br., Paris, G. Jacques, s. d.); B. Croce, *Matérialisme historique et Économie marxiste* (trad. par A. Bonnet, 1 vol., Paris, Giard et Brière, 1891); A. Labriola, *Essais sur la Conception matérialiste de l'Histoire* (même traducteur, même librairie), 2e édit., 1902.

part l'état technique des modes de production, d'autre part l'ensemble des rapports juridiques naissant entre producteurs à l'occasion de la mise en œuvre des instruments de production. Tantôt il y a harmonie entre ces deux catégories de facteurs : l'acte de production est individuel (petit métier, producteurs indépendants) et le régime juridique consacre la propriété individuelle. Tantôt il y a désaccord : dans notre société capitaliste, l'acte de production est devenu social (grande industrie), mais la propriété des instruments de production et du produit est restée individuelle. L'ordre juridique est en rébellion contre l'ordre économique. D'où situation privilégiée des capitalistes qui détiennent les intruments de production et auxquels les prolétaires sont obligés de recourir pour s'employer, en subissant les conditions draconiennes qu'imposent les nécessités de la concurrence. D'où encore accaparement par la classe capitaliste de la plus-value sociale, créée par l'effort collectif des travailleurs et, partant, spoliation continue des prolétaires. Par l'effet de cette lutte de classes inégalement armées, les riches deviennent toujours plus riches et moins nombreux, les pauvres toujours plus pauvres et plus nombreux. La faculté de consommation décroît pour la masse faute de moyens d'acquisition, tandis que la production anarchiquement conduite s'accroît démesurément par le fait du machinisme. Les crises se renouvellent périodiquement, jusqu'au jour de la catastrophe qui rétablira l'équilibre social en harmonisant le régime de l'appropriation et l'état technique des modes de production, c'est-à-dire en donnant naissance à la société collectiviste.

Ce n'est pas ici le lieu de critiquer cette conception, si complètement démentie par les faits qu'elle est aujourd'hui abandonnée par la majorité des disciples de Marx [1]. Je me borne à lui opposer l'interprétation

1. Cf. Bernstein, *Socialisme théorique et Socialdémocratie*

individualiste de l'histoire, telle qu'elle est formulée par de Tocqueville et Taine et qui me paraît, dans ses éléments essentiels, pouvoir se résumer ainsi.

La cause motrice de l'histoire n'est pas seulement dans les faits matériels, mais aussi dans les individus, dirigeants ou dirigés. Les facteurs de l'évolution peuvent être considérés comme psychologiques[1]. En examinant l'être humain dans différentes circonstances historiques ou dans différentes conditions sociales, on découvre que les instincts profonds des hommes sont uniformes et rendent utopiques les espoirs fondés sur leur perfectibilité indéfinie. Si les dirigeants, armés du pouvoir de contrainte, sont exactement informés de cette psychologie fondamentale, la société jouit de la paix et progresse. S'ils se méprennent au contraire et entravent par l'intervention inopportune et maladroite de l'autorité l'action combinée des activités libres, la société économique est désorganisée. L'ordre légal est en rébellion contre l'ordre naturel. La société présente souffre d'une méprise de ce genre. Les hommes de la Révolution ont cru pouvoir créer une société nouvelle sur un type idéal. Faute d'une éducation suffisante, l'individu en apparence affranchi n'a fait que changer de maître : l'État moderne et centralisé exerce sur lui l'autorité paternelle mais déprimante dont on a dépouillé le pouvoir royal. D'où vient le malaise des sociétés contemporaines. Mais, ainsi que pour Marx, cette conception de l'évolution historique indique avec évidence la nature du remède; méthode pour étudier la réalité sociale, elle

pratique (trad. par A. Cohen, Paris, P.-V. Stock, 1900), G. Richard *Le Socialisme et la Science sociale* (2e édit., Alcan 1899), Ch. Seignobos, *La méthode historique appliquée aux Sciences sociales* (2e partie, ch. XVIII) et la surabondante bibliographie relative aux controverses de MM. Bernstein et Kautsky.

1. « L'histoire, au fond, est un problème de psychologie. » Taine, *Histoire de la Littérature anglaise*, édit. in-12, Introduction, p. XLV.

est aussi méthode pour la transformer[1]. Ou bien les individus ne s'adapteront pas au rôle croissant qui leur incombe dans nos sociétés démocratiques contemporaines, leur éducation ne se fera pas et la centralisation ira croissant. Alors, composées d'éléments fragiles et sans valeur, les sociétés seront elles-mêmes fragiles et connaîtront des crises répétées et douloureuses. Ou bien les individus s'adapteront à leur rôle et alors ils compléteront leur affranchissement. La spécialisation se fera de plus en plus entre les fonctions de l'État et les fonctions de l'individu. La société sera individualiste.

Telles sont les idées d'ensemble dont il nous faut chercher le développement chez A. de Tocqueville et chez Taine.

I

Vingt ans se sont écoulés depuis la publication de la *Démocratie en Amérique*, lorsque de Tocqueville écrit l'*Ancien Régime et la Révolution*. Plus que jamais, il estime nécessaire le triomphe de la liberté et plus que jamais aussi il s'inquiète des dangers qu'elle court dans une société démocratique. C'est donc encore une fonction d'éducateur qu'il assume en étudiant moins

1. « On voit, dit très justement M. Edg. Milhaud de la conception matérialiste de l'histoire, qu'elle est à la fois une théorie — un système sociologique — et une méthode. Et elle est méthode à un double point de vue : méthode de recherche et méthode d'action, méthode historique et sociologique et méthode politique. Elle est une théorie sociologique générale, une méthode pour étudier la réalité sociale et une méthode pour la transformer. A ce dernier titre, elle est à la politique ce que la méthode expérimentale est à la médecine : elle la soustrait aux fantaisies individuelles, elle la rend scientifique. Et c'est en ce sens que le socialisme devient « une science », que l'on parle de « socialisme scientifique ». (*La Démocratie socialiste allemande*, Alcan, 1903, p. 171.)

la Révolution elle-même que les conditions d'existence d'une démocratie prospère, à propos de la Révolution. Dans les fautes de l'Ancien Régime et de la Révolution, dans les défauts du régime moderne, il trouvera autant de confirmations des principes que lui a permis de formuler l'exemple des États-Unis.

L'Ancien Régime lui apparaît comme essentiellement caractérisé par l'opposition et l'isolement des différentes classes sociales. Elles sont vis-à-vis les unes des autres dans la situation des individus vis-à-vis les uns des autres, dans les sociétés démocratiques. L'« individualisme », entendu comme synonyme d'isolement, y est collectif et la chute de ce régime n'est qu'une application de la parole évangélique que toute société divisée périra.

La noblesse pratique de fait et de cœur l'absentéisme, imitée d'ailleurs par les propriétaires riches. Soit par l'effet de la volonté royale, soit par l'insuffisance des libertés publiques qui l'ont entièrement désintéressée et détachée des affaires locales, elle a perdu contact avec les populations laborieuses qui vivent sur ses terres et les font valoir. Elle croit volontiers que l'existence d'une population misérable est indispensable à l'exécution des travaux pénibles que rend nécessaire la vie économique d'une société et cette conception de la « paupériculture », déjà signalée chez Mandeville, est assez répandue pour que les Économistes se croient obligés de la combattre. La noblesse n'est pas moins isolée de la bourgeoisie qui cependant s'enrichit. Elle craint de se confondre avec elle et, se sentant menacée dans ses privilèges, elle entretient avec les parvenus, non des rapports d'associés et de concitoyens, mais de rivaux et de maîtres. Elle n'a connu la liberté que par intermittences, à titre d'exception ou de privilège, pas assez pour savoir la pratiquer, suffisamment pour que quelques-uns de ses membres acceptent avec enthousiasme les idées de la Révolution sans les comprendre parfaitement.

Les paysans vivent à part. Comme le peuple des villes, ils savent que des réformes se préparent et ils ont entendu l'écho des critiques que soulèvent les vices monstrueux des institutions. Leur sort s'est amélioré et le travail d'égalisation sociale qui se fait en sous-œuvre leur rend plus insupportable ce qui reste dans leur condition d'inégalité et de misère. Le mal n'est plus souffert par eux patiemment, parce qu'ils ont conçu l'idée nouvelle de s'y soustraire. Les survivances des lourdes charges du système féodal, bien que singulièrement restreintes, sont suffisantes pour fournir un thème précis à leurs doléances. Un esprit nouveau anime le corps de la nation et va le dissoudre. La Révolution éclate.

Elle est l'œuvre des réformateurs et des économistes. Les premiers, imbus de la philosophie abstraite du XVIIIe siècle, n'ont aucune expérience de la pratique : le monde des affaires est resté pour eux invisible et inconnu. Eux non plus n'ont pas pratiqué ces institutions libres qui sont aussi nécessaires aux principaux citoyens pour leur apprendre la prudence que pour assurer leurs droits. Ils sont aussi neufs en science du gouvernement que le peuple lui-même. C'est donc l'enthousiasme irréfléchi qui les guide. Comme le socialisme moderne[1], le mouvement révolutionnaire prend le caractère d'une religion nouvelle, sans Dieu, sans culte, mais avec ses apôtres et ses martyrs; il en a la fougue, la passion et l'aveuglement. Mais il est une religion antichrétienne. Au lieu que le christianisme, que de Tocqueville tient pour conciliable avec la démocratie, vienne tempérer l'ardeur destructrice des novateurs, il devient une simple sauvegarde des droits acquis et seules les classes privilégiées y cherchent un refuge : la noblesse après 1793, comme la bourgeoisie moderne depuis qu'elle se sent menacée par le qua-

1. Cf. E. Dolléans, *Le Caractère religieux du Socialisme* (*Revue d'Économie politique*, 1906).

trième état. Le respect de la religion renaît avec la peur des révolutions.

Les Économistes, c'est-à-dire les Physiocrates, reçoivent de Tocqueville un éloge que nous avons déjà rapporté, celui d'avoir critiqué tout ce que la Révolution a détruit et imaginé tout ce qu'elle a créé. Il n'en résulte pas que leur action ait été de tous points bienfaisante. Ils ont commis deux fautes ou deux erreurs : ils n'ont pas eu le respect du passé ; ils ont brusquement rompu les traditions nationales et par conséquent ils ont été des révolutionnaires, comme les rationalistes de la Révolution. De plus ils n'ont pas compris l'importance des libertés politiques. Ils ont cru que leur « petit galimatias littéraire » pourrait suppléer à ces garanties indispensables des libertés individuelles et convertir le pouvoir absolu. C'est aussi au pouvoir absolu qu'ils ont confié le soin de réaliser une réforme de la Nation, qui devait être l'œuvre de tout le peuple. Ils ont été des étatistes avant l'étatisme puisque c'est l'État qui doit, dans leur système, façonner les individus, faire régner entre eux l'égalité et qui dispose à cet effet de droits illimités [1]. On peut dire qu'à la fin de l'Ancien Régime la Nation tout entière a perdu le goût et jusqu'à l'idée de la liberté politique en en perdant l'usage. La Royauté n'a donc pas rencontré d'obstacle lorsqu'elle a méconnu les droits et les libertés de l'individu, ce qui est l'idée mère du socialisme, même lorsque par l'expropriation, la réquisition, la vente obligatoire des denrées, le maximum, elle a porté atteinte à la propriété.

1. On sent ce qu'il y a d'excessif dans les critiques de Tocqueville. L'État n'a pas, dans la doctrine physiocratique, des droits illimités. Il a ceux que lui attribue l'Ordre naturel, et ils sont restreints. Simple interprète de cet Ordre supérieur à sa volonté arbitraire, il doit respecter les libertés individuelles que suppose cet Ordre lui-même. L'utopie consiste seulement à le croire jamais assez « éclairé » pour ne pas, le cas échéant, trahir, conformément à ses besoins du moment, l'Ordre qu'il doit traduire.

Qu'a donc fait la Révolution ainsi dirigée et dans un tel milieu? Elle a déplacé et concentré l'autorité publique. Elle l'a retirée aux pouvoirs locaux pour la reporter au pouvoir central. Elle n'a pas, comme on le croit, fait œuvre anarchiste, elle a au contraire accru la puissance et les droits de l'autorité publique. Le gouvernement, dans l'État moderne, a pris la place de la Providence et chacun l'invoque dans ses nécessités particulières. Il faut donc achever l'œuvre de la Révolution, car la Révolution n'a pas été faite « pour cette société d'abeilles ou de castors, plutôt d'animaux savants que d'hommes libres et civilisés [1] ». Comme les socialistes modernes, l'Ancien Régime professait l'opinion que la sagesse est dans l'État, que les individus sont des êtres infirmes et faibles qu'il faut toujours prendre par la main. Comme les socialistes, il a cru nécessaire d'opprimer les libertés individuelles, de réglementer l'industrie, d'empêcher la libre concurrence. Contre l'esprit de l'Ancien Régime qui survit dans l'État moderne, contre les socialistes, contre la Révolution elle-même, il faut défendre l'intention de la Révolution qui a été l'affranchissement et l'émancipation de l'individu.

II

Taine continue l'œuvre entreprise par de Tocqueville, et c'est sous cet angle spécial de l'interprétation individualiste de l'histoire que nous avons à considérer les *Origines de la France contemporaine* [1]. Je ne suis pas

1. De Tocqueville, *Discours à l'Assemblée nationale sur le Droit au Travail* (Le Droit au Travail à l'Assemblée nationale, Guillaumin, 1848, p. 106).

1. Les citations suivantes seront empruntées à l'édit. in-8 (Hachette, édit.).

Consulter, en particulier, sur Taine : E. Faguet, *Politiques et moralistes du XIXe siècle* (3e série, p. 65-114); P. Bourget,

éloigné de croire d'ailleurs que cette idée est bien la plus essentielle de l'ouvrage et que Taine a été avant tout et constamment un individualiste, même et surtout lorsqu'il s'occupa d'histoire. C'est pour l'avoir compris que les historiens d'aujourd'hui affectent volontiers de lui refuser le titre d'historien [1]. Il cherche sans doute moins à collectionner les faits qu'à confirmer en les groupant un système préconçu et, à ce titre, il est effectivement moins un historien qu'un philosophe et un économiste préoccupé des faits historiques. Il convient d'ajouter que ce philosophe avait l'âme triste et que cet économiste apportait à considérer la succession des actes humains cette misanthropie native qu'atteste sa correspondance, au sortir de l'École normale, et dont on retrouverait l'analogue, au point de vue littéraire, chez Guy de Maupassant ou chez M. Octave Mirbeau. Son système individualiste construit sur une philosophie de la connaissance, illustré par l'histoire littéraire et l'histoire de l'art, et dont l'étude attentive et minutieuse d'une des périodes les plus troublées de notre histoire politique vient seulement confirmer le fondement psychologique [2], a gardé

Essais de psychologie contemporaine (7e édit., Lemerre, 1891), ch. IV ; V. Giraud, *Essai sur Taine, son œuvre et son influence*, d'après des documents inédits (2e édit., Hachette, 1901) avec une très riche bibliographie. H. Taine, *Vie et correspondance* (4 vol. in-16, Hachette, 1902-1907).

1. Cf. l'étude de M. Ch. Seignobos contenue dans le t. VIII, de l'*Histoire de la Langue et Littérature française*, publiée sous la direction de Petit de Julleville (ch. v, p. 267-279). A. Mathiez, *Taine historien* (Rev. d'Hist. mod. et contemp., 1er janvier 1907). En sens contraire : F. Pascal, *L'authenticité de Taine* (Revue Bleue, 11-18 juin 1904, p. 746, 779).

2. « Vous avez très bien vu, écrit Taine à M. A. Leroy-Beaulieu, que, chez moi, l'historien tient au psychologue. A mon sens, la psychologie doit jouer dans toutes les sciences morales le même rôle que la mécanique dans toutes les sciences physiques. » « Nous essayons, écrit-il encore à Alexandre Dumas fils, de faire en histoire quelque chose de semblable à ce que vous faites au théâtre, je veux dire de la *psychologie appliquée*. Cela est bien plus difficile que l'ancienne histoire, bien

du caractère personnel de son auteur une âpreté qui est chose nouvelle dans l'histoire de la pensée individualiste. Taine est le Goya de l'individualisme.

L'homme ne connaît que par les sens et l'idée émane de l'impression sensible. Par un mécanisme que Hume a analysé, l'imagination et l'abstraction ordonnent avec le souvenir de ces impressions sensibles la vie tout entière de l'esprit. Nous savons les conséquences sociales d'une théorie empirique de la connaissance. Comme tous les libéraux qui ont été philosophes, Taine en fera découler l'impuissance de la Raison à transformer radicalement la société. Cependant l'abstraction nous permettant de dégager des lois, c'est-à-dire des successions régulières de phénomènes, la science nous donne l'intelligence relative et bornée de l'univers. Elle nous révèle le fatalisme des lois de la nature[1]. Nous constatons qu'il existe un monde extérieur soumis à un ordre régulier, dans ce monde, des sociétés qui, étant des créations de la nature, sont essentiellement amorales; dans ces sociétés des individus, petites machines compliquées dont le jeu est lui-même déterminé par un certain enchaînement de causes et d'effets. Cette dernière création de la nature, l'individu, se transforme non pas dans sa nature intime mais dans son apparence extérieure. Il a été d'abord une sorte de gorille féroce et lubrique; il est devenu, par l'effet de la vie en société, un être généralement sociable, possédé de l'idée fixe d'acquérir et d'amasser, le plus souvent vicieux, quelquefois vertueux, mais dont le vice et la vertu ont des causes indépendantes de sa volonté. « Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol

plus difficile à faire pour l'auteur et bien plus difficile à comprendre pour le public. Mais en somme, les mécanismes d'idées et de sentiments sont la vraie cause des actions humaines, les parades politiques sont tout à fait secondaires. » (*Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1907, p. 787-788 et 778.)

1. « De même qu'il y a des rapports fixes, mais non mesurables quantitativement, entre les organes et les fonctions

et le sucre[1]. » Cet être se prétend aussi raisonnable, mais sa raison n'est pas un don inné, primitif et persistant[2]. C'est un composé fragile et instable, dépendant de l'état physiologique du cerveau, des nerfs et de l'estomac. Quelquefois l'aiguille marque l'heure juste par une sorte de miracle. Mais ce n'est qu'un bel accident : l'hallucination, le délire et la manie sont toujours à la porte. Il se sert de cette raison, comme d'un avocat domestique et perpétuellement suborné, employé à plaider ses affaires; mais lorsqu'il agit, il est rare qu'il la consulte. Ses véritables maîtres sont alors « le tempérament physique, les besoins corporels, l'instinct animal, le préjugé héréditaire, l'imagination », d'un mot l'intérêt personnel, de famille, de caste ou de parti. La société formée par des êtres ainsi constitués est aussi voisine des sociétés animales que l'homme l'est du singe[3]. Comme l'individu, d'ailleurs,

d'un corps vivant, de même il y a des rapports précis, mais non susceptibles d'évaluation numérique, entre les groupes de faits qui composent la vie sociale et morale... Ce sont ces rapports précis, ces relations générales nécessaires que j'appelle *lois* avec Montesquieu; c'est aussi le nom qu'on leur donne en zoologie et en botanique. » (*Vie et Correspondance*, t. II, p. 300. Lettre à Ernest Havet, 29 avril 1864.)

1. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Introduction (édit. in-12, Hachette, 1892), t. I, p. XV.

2. *L'Ancien Régime* (4e édit., Paris, 1877), l. III, ch. IV, § 3, p. 311-314.

3. « Mon enfant, dit Thomas Graindorge, tu as les joues roses et tu entres dans la vie comme dans une salle à manger, pour te mettre à table. Tu te trompes : les places sont prises. Ce qui est naturel, ce n'est pas le dîner, c'est le jeûne. Ce n'est pas le malheur, c'est le bonheur qui est contre nature. La condition naturelle de l'homme comme d'un animal, c'est d'être assommé ou de mourir de faim... Si tu veux comprendre la vie, que ceci soit le commencement et comme l'assiette de tous tes jugements et de tous tes désirs : tu n'as droit à rien et personne ne te doit quelque chose, ni la société, ni la nature. Si tu leur demandes le bonheur, tu es un sot; si tu te crois injustement traité, parce qu'elles ne te le donnent pas, tu es plus sot... Quand tu attraperas une minute de jouissance, regarde-la comme un accident heureux : c'est le besoin,

les sociétés évoluent et il est nécessaire d'étudier leur histoire. On s'aperçoit, en effet, que cette évolution est chose naturelle comme le reste, que sa direction vient, non pas d'une force extérieure qui la mène, mais de forces intérieures qui la font, que la prospérité et la décadence des sociétés ont des conditions auxquelles nous ne pouvons nous soustraire mais que nous devons connaître, soit pour améliorer notre état, soit pour le prendre en patience si nous ne pouvons le modifier. Or une société est une chose vaste et compliquée, difficile à connaître, à comprendre et surtout à manier. L'histoire contribue à donner à ceux qui prétendent la conduire la culture qui leur est nécessaire [1].

III

En étudiant les origines de la France contemporaine, Taine ne voit pas en elle une création de la Révolution. La Révolution a rompu les traditions de l'Ancien Régime ; elle a substitué à l'évolution un bouleversement brusque qui a changé l'apparence des choses plus que

l'inquiétude et l'ennui qui, avec la douleur et le danger, accompagneront tes gambades de rat, ou te suivront dans ta taupinière. » (*Vie et Opinions de M. Frédéric-Thomas Graindorge, recueillies et publiées par H. Taine*, ch. xx, La Morale, p. 263, 265-266.)

1. « J'ai tâché, écrit Taine au Prince impérial en octobre 1877, de rendre service dans la mesure de mes forces, en disant aux Français ce qu'étaient leurs grands-pères. A mon sens, ils ont besoin de le savoir.... La structure de la France est une anomalie dans l'Europe : elle a manqué en 1789 la transformation qu'ont réussie les nations voisines : il lui en est resté une sorte de luxation de la colonne vertébrale, et une telle lésion ne peut se guérir que très lentement, par une infinité de précautions. Si je ne me trompe, quand un malade est dans cet état, la première condition pour qu'il guérisse, c'est qu'il sache sa maladie. Mon livre n'est qu'un document parmi ceux qui sortiront de l'École des Sciences politiques, un mémoire à consulter par les hommes qui sont ou qui peuvent devenir des hommes d'État. »

les choses elles-mêmes. Il y a dans son œuvre un peu de bon qui serait arrivé sans elle et beaucoup de mauvais qui est son œuvre propre et à quoi Taine s'attache exclusivement. Il montre, dans sa critique, que la France a souffert et souffre encore de la méconnaissance par les hommes de la Révolution de trois propositions fondamentales de l'individualisme. La première, c'est que l'individu est un être de passion et non de raison. La seconde, c'est que l'ordre économique est une création spontanée de la nature et non une création arbitraire de la volonté humaine. La troisième, c'est que la fonction de l'Etat comme de tous les organes vivants ou instruments inertes doit aller en se spécialisant.

Une formule résume l'idée directrice des hommes de la Révolution et, plus spécialement, le programme jacobin : « la Raison interprétée et servie par l'État ». Elle relève directement de l'esprit classique opposé à l'esprit scientifique et qui, prédominant en France dès le XVII[e] siècle, a fait naître au siècle suivant le culte des idées pures et l'enthousiame pour la beauté rationnelle des théories abstraites. Depuis J.-J. Rousseau et le *Contrat social* s'est constitué le type de l'homme abstrait, né libre, égal à ses semblables, investi par la Nature du droit au bonheur, uniquement soumis à la Raison, le type du bon sauvage dont la civilisation masque seule les vertus natives. La société elle aussi devra être refondue de toutes pièces sur un type rationnel, de façon à ce que l'égalité y règne et à ce que l'État puisse assurer le bonheur universel. L'individu entrera de force dans le cadre social ainsi défini; par la force on lui réapprendra la sociabilité. Ces conceptions, le parti révolutionnaire où Taine ne voit que sinistres brutes ou dangereux maniaques, les appliquera sans ménagement, par le fait même qu'il croit à l'empire souverain de la Raison. Ses adversaires eux-mêmes, imbus comme lui de principes abstraits, sont désarmés par leurs concessions et acculés à l'abîme, faute d'avoir à temps dévoilé l'erreur initiale

de la théorie régnante. Seul il est « conséquent et populaire, en face d'adversaires impopulaires et inconséquents[1] ».

Il faut donc remonter au faux dogme qui est à la base de ce programme général, c'est-à-dire à la méconnaissance du rôle exact de la Raison dans la vie psychologique et sociale. L'homme primitif n'est pas cet être supérieur et illuminé qu'a dépeint l'imagination exaltée de Rousseau ; c'est un sauvage grossier, le plus dépourvu et le plus nécessiteux des animaux, à cause de cela né sociable et imitateur, comme le singe, l'abeille ou le castor. Quant à l'homme civilisé que nous avons sous les yeux, il s'est adapté tant bien que mal à la vie sociale et cette adaptation ne peut être brusquement accrue par la force. Le civilisé est un organisme complexe, où les hérédités se sont croisées. C'est le « produit terminal et singulier d'une élaboration prodigieuse, dont les étages ne se sont superposés que cette fois dans cet ordre, une plante unique en son espèce, un individu solitaire, d'essence supérieure et délicate, qui, ayant sa structure innée et son type inaliénable, ne peut donner que ses fruits propres[2]. » Il répugne donc à la contrainte et à l'uniformité et de toutes les forces de son être intime il appelle la liberté. Mais, libre, il travaillera pour lui avant de travailler pour les autres. Il ne se proposera pas une fin idéale et immatérielle, susceptible de trouver place dans l'harmonieux édifice des constructions rationnelles des Jacobins. Il travaillera, parce qu'il a un intérêt tangible et prochain et personnel à travailler. Encore est-il qu'il travaillera, ce qui est déjà quelque chose. L'intérêt personnel, voilà la véritable force motrice, énorme, presque infinie, la « source vive dont l'eau toujours coulante travaille à toute heure et ne s'épuisera jamais[3] ». Sans

1. *La Révolution*, t. I (Paris, 1878), l. II, ch. I, § 3, p. 165.
2. *Op. cit.*, t. III (Paris, 1885), l. II, ch. II, § 5, p. 140.
3. *Op. cit.*, loc. cit., § 6, p. 143.

doute il ne reste pas inexorablement confiné dans ce domaine restreint. Il s'intéresse aux associations dont il fait partie : famille, commune, Église, patrie. Mais c'est seulement par intermittence. L'intérêt de la barque prévaut sur celui du navire, l'instinct égoïste sur l'instinct social. La propriété individuelle, condition de l'activité intéressée, « est le magasin de force interne qui fournit les trois quarts et presque la totalité de l'effort soutenu, de l'attention calculatrice, de la volonté persévérante par laquelle l'individu se prive, s'ingénie, s'évertue, travaille fructueusement de ses mains, de son intelligence et de ses capitaux, produit l'épargne et crée, pour soi comme pour autrui, des ressources et du bien-être[1] ». Il se peut que cet homme réel, tel qu'il est construit, ne corresponde pas aux aspirations de notre Raison, mais il est ainsi. Il est même pire que cela, car dans l'homme socialisé survivent les passions destructrices du gorille lubrique, instincts refoulés en temps ordinaire mais persistants, toujours prêts à reparaître si les freins réguliers se relâchent et agents de cette « anarchie spontanée » qui marqua les premiers jours de la Révolution. Pour donner corps à leurs rêveries chimériques les hommes de la Révolution ont d'abord déchaîné cette force animale ; ils ont ensuite obligé l'Etat à obtenir par la violence ce que les forces individuelles font librement quand elles sont abandonnées à elles-mêmes.

L'ordre économique en effet — et ce fut leur seconde méprise fondamentale — n'est pas une création arbitraire de la volonté humaine. Par conséquent il ne peut être impunément modifié par elle, si rationnelles que puissent paraître les modifications qu'on y apporte. Nul n'a plus finement décrit que Taine la complexité de l'opération économique par laquelle les objets de première nécessité viennent se mettre à la portée du consommateur et le mécanisme de l'adaptation spon-

2. *La Révolution*, t. III, l. IV, ch. II, § 3, p. 482.

tanée de la production au besoin, sous un régime de libre concurrence [1]. Ce mécanisme a été volontairement faussé par les Jacobins qui se sont ingéniés à mettre la société économique dans l'état où serait une créature humaine obligée de marcher la tête en bas. Tel fut l'effet de leurs atteintes à la propriété, des expropriations, des confiscations, du maximum, du cours forcé, de l'emprunt forcé, de la réquisition des métaux précieux puis des subsistances et du travail. A chacune de ces mesures correspond la désorganisation croissante de la vie économique nationale, pour en arriver à la disette, à l'obligation de faire de l'État le seul dépositaire et distributeur de subsistances, tandis que le peuple mourait de faim, que les paysans refusaient de moissonner et qu'il fallait l'intervention de « généreux amis de la Nature » pour faire de la moisson une fête idyllique et sentimentale. Seule la coïncidence de la misère et de la mortalité avec cette politique d'inconscients empêchèrent l'extrême famine.

L'ordre économique est donc l'œuvre du libre concours des activités individuelles. Ce n'est pas à dire qu'il réponde de tous points à l'idéal égalitaire des Jacobins. Rejetant délibérément les scrupules de leur sensibilité, qui sont aussi ceux de certains libéraux mais qui convenaient mal à son tempérament, Taine dédaigne de faire de la liberté un instrument d'égalisation progressive. Son individualisme est nettement aristocratique et il estime nécessaire l'inégalité. Autant une aristocratie oisive et privilégiée est une charge pour la société, autant une aristocratie occupée lui est indispensable. Il convient d'ailleurs d'entendre dans un sens large ce terme d'aristocratie : il ne désigne pas une caste fermée de privilégiés, mais la réunion des « autorités sociales », c'est-à-dire, à côté de l'aristocratie héréditaire, la haute magistrature, la grande bourgeoisie, les propriétaires résidants, les chefs d'indus-

1. *La Révolution*, t, III, l. IV, ch. II, § 1.

trie, de négoce ou de l'administration[1]. Si choquant que soit le fait pour les passionnés d'égalité, ces gens-là ont certaines qualités que n'ont pas les autres et qui les rendent plus capables de diriger utilement et sagement la société[2]. Ils sont au-dessus du besoin et des tentations vulgaires et par conséquent ils peuvent être indépendants. Ils ont une culture plus développée, le frottement du monde et le sens de la pratique : ils sont donc plus compétents. A ce double titre, ils sont seuls capables de résister quand il le faut à l'opinion, non pas par vertu ni par raison abstraite, mais par orgueil. Tandis que la masse des hommes est conduite par l'intérêt, eux le sont en même temps par l'orgueil. Or ce moteur a sa vertu propre et n'est pas inutile aux gouvernants, car c'est le sentiment le plus propre à se transformer en probité, en patriotisme et en conscience[3].

Si cette aristocratie est respectée et mise à même de remplir son rôle, s'il est communément admis, que, si rationnelle que soit l'égalité, la nature a créé des inégalités et par conséquent une hiérarchie, que les fonctions doivent donc se diviser entre les hommes et se subordonner les unes aux autres pour le plus grand bien de tous, la Nation, comme il arrive en Angleterre, trouve dans l'existence de ces classes dirigeantes, au plein sens du mot, la plus sûre condition de stabilité et

1. *La Révolution*, t. II (Paris, 1881), l. I, ch. II, § 1, p. 34.

2. *Op. cit.*, t. I, l. II, ch. II, § 3, p. 189 et suiv.

3. C'est pour des raisons psychologiques analogues que M. de Belesbat, au XVIIe siècle, se faisait le défenseur des gens de qualité contre les commis de basse extraction, introduits dans l'administration par Colbert. (Cf. l'étude précitée, ch. I, section 5, § 1.) Par contre, le socialisme contemporain exalte à toute occasion les aptitudes gouvernementales des masses populaires. « Seuls, dit M. Jaurès, ceux qui sont vraiment des prolétaires, qui ne tiennent par aucune parcelle de propriété à l'ordre capitaliste, peuvent concevoir d'un cerveau libre et préparer de tout cœur un ordre nouveau... Par le socialisme, la classe ouvrière est sur un sommet. » (J. Jaurès, *Vues politiques*, Revue de Paris, 1er avril 1898, p. 565-566.)

de force. Si, au contraire, la canaille l'emporte, si l'aristocratie est obligée, pour obtenir le pouvoir qui lui revient, de passer par des chemins trop répugnants, de fréquenter des courtiers électoraux de trop sale espèce, si le charlatanisme impudent, la déclamation vulgaire et la flatterie servile sont les seuls moyens de réussir, l'aristocratie se retire et tombe dans l'oisiveté. La Nation n'est plus qu'un grand corps sans âme et incohérent, ballotté au gré des passions populaires. Au rationalisme abstrait et égalitaire qui conduit à ce résultat, Taine oppose cette règle raisonnable et concrète : dans le gouvernement de l'entreprise sociale, la part d'influence doit être proportionnée à la part des charges. La société est bien obligée dans la répartition des impôts de surtaxer les uns pour dégrever les autres, de vendre par conséquent un même produit à des prix très inégaux et de le livrer parfois presque gratis. « Mais à cette inégalité de prix peut correspondre l'inégalité des droits, et il y aura compensation, restauration de l'équilibre, application de la justice distributive, si, dans le gouvernement de l'entreprise, les parts ne sont pas égales, si chaque membre voit grandir ou diminuer sa part d'influence avec le poids de ses charges, si le statut, échelonnant les degrés de l'autorité d'après l'échelonnement des cotes, attribue peu de voix à ceux qui payent moins que leur quote-part des frais et reçoivent une aumône, beaucoup de voix à ceux qui donnent une aumône et payent plus que leur quote-part dans les frais [1]. »

Et maintenant qu'a fait la Révolution? Pour réaliser contre la nature l'égalité, elle a bouleversé l'ordre économique naturel en s'attaquant à la propriété. La Révolution « est par essence une translation de propriété; en cela consiste son support intime, sa force permanente, son moteur premier et son sens historique [2] ».

1. *Le Régime moderne*, t. I (Paris, 1891), l. IV, ch. II, p. 409.
2. *La Révolution*, t. I, l. III, ch. II, § 4, p. 386.

Taine ajoute que cette translation de propriété s'est faite dans un accès de delirium tremens. Sa raison d'être était d'abolir les classes; on n'a pas considéré que les hautes classes ainsi atteintes étaient humaines, libérales, converties aux réformes utiles, parfaitement capables de conduire elles-mêmes le mouvement. Victime d'un préjugé haineux tous les jours grandissant, l'élite a été persécutée : les nobles après les protestants, le clergé après les nobles. La France s'est vidée de la moitié de son meilleur sang. Les passions destructives, libres de tout frein, se sont donné carrière. De tout ce bouleversement est résulté l'État moderne, dont il reste à apprécier la valeur.

La puissance publique est un grand engin dans la communauté humaine, comme une machine dans une usine, un appareil organique dans le corps vivant. Or « tout engin qui travaille est assujetti à une condition : plus il devient propre à une besogne distincte, plus il devient impropre aux autres; à mesure que sa perfection croît, son emploi se restreint[1] ». Tel est le principe des spécialités établi pour les machines et pour les ouvriers par A. Smith, étendu aux associations humaines par Macaulay, aux organes dans toute la série animale par Milne Edwards et que nous retrouverons longuement développé par Spencer. Tout instrument, dit Taine, c'est-à-dire tout système de pièces dont les effets convergent vers une fin, est d'autant plus capable d'atteindre cette fin que ses effets sont plus convergents. « Mais, par cette convergence, il est tout entier orienté dans une direction, ce qui l'exclut des autres... Si quelque instrument social construit en vue d'un service entreprend de faire par surcroît le service d'un autre, il fera mal son office propre et son office usurpé[2]. »

Taine reconnaît à l'État une triple fonction : d'abord

1. *Le Régime moderne*, t. I, l. II, ch. II, p. 142.
2. *Op. cit.*, loc. cit., p. 145.

la fonction de police, défense et justice; en second lieu le soin d'accomplir les besognes important à tous sans intéresser personne directement (entretien des voies publiques, des fleuves, des côtes, confection des lois, frappe des monnaies, etc.); en troisième lieu certaines collaborations facultatives et variables : subventions à des institutions très utiles, privilèges à des compagnies en échange d'obligations équivalentes, assistance provisoire mettant les individus en état de se suffire un jour, interventions discrètes et peu sensibles dans le présent, mais de grande conséquence dans l'avenir, réglementation de l'hygiène, à cause de l'intérêt direct qu'elle présente pour la communauté. Et c'est tout : l'énumération est limitative [1]. L'État est naturellement porté à aller au delà et à sortir de son rôle; il ne faut pas le lui permettre. C'est un chien de garde qu'il faut tenir à la chaîne. « Prenons garde aux accroissements de l'État et ne souffrons pas qu'il soit autre chose qu'un chien de garde. Pendant que les autres hôtes de la maison laissaient émousser leurs dents et leurs ongles, ses crocs sont devenus formidables. Il est colossal aujourd'hui et il n'y a plus que lui qui ait encore l'habitude des batailles. Nourrissons-le largement contre les loups, mais que jamais il ne touche à ses commensaux pacifiques; l'appétit lui viendrait en mangeant. Bientôt il serait lui-même un loup, le plus dévorant des loups à domicile. Il importe de le tenir à la chaîne et dans son enclos [2]. »

La Révolution s'est inspirée d'autres principes. Se référant ici encore à J.-J. Rousseau et au *Contrat social*, elle a proclamé l'aliénation totale de l'individu à la communauté; elle a fait de l'État le propriétaire des choses, par les confiscations et les séquestres, et des individus; elle l'a fait philanthrope, pédagogue, théologien, moraliste, censeur, directeur des idées et des

1. *La Révolution*, t. III, ch. II, § 6, p. 145-146.
2. *Op. cit.*, t. III, l. II, ch. II, § 3, p. 136.

ntiments intimes. « Au bout du principe, on aperçoit un ordre de choses où l'État seul propriétaire foncier, seul capitaliste, seul industriel, seul commerçant, ayant tous les Français à sa solde et à son service, assignerait à chacun sa tâche, d'après ses aptitudes et distribuerait à chacun sa ration d'après ses besoins [1]. » Les résultats du système ont été ce qu'on en devait attendre, et l'État moderne a conservé quelques-unes des tares de l'État révolutionnaire.

Ces résultats ont été d'abord la destruction des initiatives individuelles spontanées. Le programme jacobin ayant fait absorber par l'État toutes les vies individuelles, n'a laissé subsister dans la communauté que des « automates manœuvrés d'en haut, des résidus infiniment petits de l'homme, des âmes mutilées, passives et pour ainsi dire mortes. Institué pour préserver les personnes, l'État les a toutes anéanties [2] ». De plus l'État s'est mal acquitté de ses emplois multiples pour des raisons qui ont une portée d'ensemble et qui constituent autant d'arguments généraux contre l'intervention de l'État dans l'ordre économique.

Il lui est arrivé de se dérober à ses fonctions surajoutées, lorsqu'il les trouvait trop coûteuses : « On a vu, sous la Convention et sous le Directoire, comment, ayant pris les biens de tous les corps, provinces, communes, instituts d'éducation, d'art et de science, églises, hospices et hôpitaux, il s'est acquitté de leur office ; comment, après avoir été spoliateur et voleur, il est devenu insolvable et s'est déclaré failli ; comment son usurpation et sa banqueroute ont ruiné, puis anéanti tous les autres services ; comment, par le double effet de son ingérence et de sa désertion, il a détruit en France l'éducation, le culte et la bienfaisance ; pourquoi, dans les villes, les rues n'étaient plus balayées ni éclairées ; pourquoi, dans les départements,

1. *La Révolution*, t. III, l. II, ch. I, p. 105.
2. *Le Régime moderne*, t. I, l. II, ch. II, p. 148.

les routes se défonçaient et les digues s'effondraient; pourquoi les écoles étaient vides ou fermées; pourquoi, dans l'hospice et l'hôpital, les enfants trouvés mouraient faute de lait, les infirmes faute de vêtements ou de viande, les malades faute de bouillon, de médicaments et de lits[1]. »

Il a perverti les services dont il se chargeait, en y faisant prévaloir ses intérêts ou ses passions. Il a fait de ces services un engin fiscal, électoral ou doctrinal. Enfin, même loyal et honnête, il s'est montré inférieur aux corps spontanés et spéciaux auxquels il se substituait, « car la structure de ces corps et la structure de l'État sont différentes. Unique en son genre, ayant seul l'épée, agissant de haut et de loin, par autorité et contrainte, l'État opère à la fois sur le territoire entier, par des lois uniformes, par des règlements impératifs et circonstanciés, par une hiérarchie de fonctionnaires obéissants qu'il maintient sous des consignes strictes. C'est pourquoi il est impropre aux besognes qui, pour être bien faites, exigent des ressorts et des procédés d'une autre espèce. Son ressort tout extérieur est insuffisant et trop faible pour soutenir et pousser les œuvres qui ont besoin d'un moteur interne comme l'intérêt privé, le patriotisme local, les affections de famille, la curiosité scientifique, l'instinct de charité, la foi religieuse. Son procédé tout mécanique et trop rigide est trop borné pour faire marcher les entreprises qui demandent à l'entrepreneur le tact alerte et sûr, la souplesse de main, l'appréciation des circonstances, l'adaption changeante des moyens au but, l'invention continue, l'initiative et l'indépendance. Partant, l'État est mauvais chef de famille, mauvais industriel, agriculteur et commerçant, mauvais distributeur de travail et des subsistances, mauvais régulateur de la production, des échanges et de la consommation, médiocre administrateur de la province et de

1. *Le Régime moderne*, loc. cit., p. 150.

la commune, philanthrope sans discernement, directeur incompétent des beaux-arts, de la science, de l'enseignement et des cultes. En tous ces offices son action est lente ou maladroite, routinière ou cassante, toujours dispendieuse, de petit effet, et de faible rendement, toujours à côté et au delà des besoins réels qu'elle prétend satisfaire[1]. »

Il reste beaucoup dans l'État moderne de l'État à tout faire des Jacobins. La Révolution a été beaucoup moins révolutionnaire qu'elle ne semble : Taine, après de Tocqueville, la considère en effet comme ayant simplement déplacé l'absolutisme et l'ayant reporté d'un chef à une assemblée. Elle n'a pas libéré l'individu : elle a, au contraire, et c'est le plus durable de son œuvre, achevé l'œuvre néfaste d'excessive centralisation qui a ses origines dans la politique suivie par la Royauté française. Mais par une contradiction singulièrement inquiétante, à mesure que l'État moderne accroît ses attributions, il est de moins en moins capable de les exercer. Cet État, en effet, dans nos sociétés démocratiques, c'est d'abord la majorité, tyrannique puisqu'elle est fondée sur la seule prépondérance du nombre, volontiers spoliatrice à l'endroit de la minorité, soit en usant de violence ouverte, soit avec ces formes plus douces dont use un gouvernement régulier « lorsque l'État, par la main d'un percepteur décent, en redingote, puise dans nos bourses un écu de trop pour un office qui n'est pas de son ressort[2] ». C'est ensuite les chefs que se donne cette majorité, classe suspecte des politiciens qui se recrute, non parmi les hommes les plus capables, honnêtes et indépendants, mais parmi les charlatans, les bavards et les intrigants. Sur des certificats aussi nuls que les leurs, « j'hésiterais, dit Taine, à prendre un domestique[3] ». Et il ajoute : « Par nature et par structure, la

1. *Le Régime moderne*, loc. cit., p. 151.
2. *Op. cit.*, loc. cit., p. 148.
3. *La Révolution*, t. III, l. II, ch. II, § 2, p. 131.

démocratie est le régime dans lequel l'individu accorde à ses représentants le moins de confiance et de déférence. C'est pourquoi elle est le régime dans lequel il doit leur conférer le moins de pouvoir... Si, dans toute constitution moderne, le domaine de l'État doit être borné, c'est dans la démocratie moderne qu'il doit être le plus restreint[1]. » S'il s'accroît tous les jours, c'est par l'effet nécessaire de la centralisation napoléonienne. Napoléon a créé une machine marchant toute seule, presque sans le concours des intéressés « et à leurs yeux ce n'est pas là son moindre mérite; avec elle point de tracas, de responsabilité, point d'élections à faire, de discussions à soutenir, de résolutions à prendre; rien qu'une note à payer, non pas même une note distincte, mais un surplus de centimes ajoutés à chaque franc et inclus avec le principal de la cote annuelle... Le maître a oublié que son domaine lui appartient, il n'est même pas sûr d'avoir un domaine : il a perdu conscience de lui-même, il se souvient à peine qu'il est un individu[2]. » L'incapacité sociale entraîne l'incapacité politique. Dès lors la puissance appartient au parti assez osé pour la prendre et « pour l'exploiter en égoïste et en charlatan, à grand renfort de parades et de prestiges, avec les airs de bravoure ordinaire et le tintamarre des phrases toutes faites sur les droits de l'homme et le salut public[3] ». Nous avons depuis enrichi le répertoire.

Taine indiquait le mal plus que le remède, laissant seulement entendre que la société ne recouvrerait la paix et la prospérité que le jour où tous les individus auraient dans le cœur et dans l'esprit cette pensée : « Nous sommes ensemble dans le même bateau; le bateau est à nous et nous en sommes l'équipage. Nous

1. *La Révolution*, loc. cit., p. 132.
2. *Le Régime moderne*, t. I, l. IV, ch. I, p. 393.
3. *Op. cit.*, t. I, l. II, ch. II, p. 154.

voici tous pour le manœuvrer nous-mêmes, de nos mains, chacun à son rang, dans son poste, avec sa part, petite ou grande dans la manœuvre[1]. » Il était trop désabusé pour croire possible de remonter avec des théories l'irrésistible courant qui avait fait la Révolution et balayé l'Ancien Régime et il convenait à son tempéramment dédaigneux et détaché, plus conciliable qu'il ne semble avec une sensibilité profonde, de s'en tenir au rôle de narrateur. Th. Graindorge traduisait excellemment sa pensée sur ce point : « Contre ces sortes de maux, l'expérience et le raisonnement de tous les rats et de toutes les taupinières n'ont point trouvé de remède... Habitue-toi à subir cenvenablement ce qui est nécessaire. Évite les contorsions et les agitations grotesques ; quel besoin as-tu de faire rire tes voisins?... Le meilleur fruit de notre science est la résignation froide qui, pacifiant et préparant l'âme, réduit la souffrance à la douleur du corps[2]. »

Un aperçu aussi concis des recherches et de la méthode de Taine ne saurait conduire à une appréciation de son individualisme historique. Les critiques des historiens ne laissent pas d'avoir quelque apparence légitime : Taine n'a jamais aimé l'histoire, et il l'avoue lui-même dans sa correspondance[3]. On pourrait dire sans paradoxe qu'il n'a même jamais été un historien. Sans doute, il s'est donné tout entier à ses recherches, et il peut dire, dans sa correspondance, qu'il a écrit en conscience, après l'enquête la plus étendue et la plus minutieuse dont il était capable.

1. *Le Régime moderne*, t. I, l. IV, ch. I, p. 397.

2. « Nos livres, dit Taine dans sa *Correspondance*, servent à l'histoire, à la science; mais notre influence sur la pratique est infiniment petite. Nous sommes payés par le plaisir d'avoir cherché la vérité pour elle-même, de l'avoir dite nettement avec preuves à l'appui, sans arrière-pensée. » (*Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1907, p. 792.)

3. « Je m'aperçois, écrit-il, que l'histoire, si intéressante qu'elle soit, me laisse froid quand je rentre dans la psychologie. » (*Vie et Correspondance*, t. III, p. 227.)

Mais, pour aimer les faits en eux-mêmes, pour se borner à les découvrir et à les enregistrer, sans en faire état au profit de ses convictions, il avait une personnalité trop accusée : il n'a donc fait en toute bonne foi que broder des variations individualistes sur un thème historique. Son opinion sur la Révolution est avant tout un prétexte à une sorte de démonstration *a contrario* des principes essentiels de l'individualisme par la constatation des résultats concrets de leur méconnaissance, et, à ce titre, Taine me semble traduire avec exactitude deux tendances qui contribuèrent réellement à former la France contemporaine : le rationalisme d'une part, l'étatisme de l'autre. Nul n'a mieux montré que lui leurs défauts et leurs dangers. Mais il y eut, sans doute, autre chose dans la Révolution, et que Taine n'y a pas vu, parce qu'il était philosophe et philosophe très systématique, et que, du fait même de son inclination vers les systèmes nettement définis, le domaine de son observation et sa vision même des réalités se trouvaient eux-mêmes circonscrits. C'est ainsi d'ailleurs que K. Marx procède et c'est en quoi réside l'insuffisance de la conception matérialiste de l'histoire. Les deux interprétations se complètent donc utilement l'une l'autre au point de vue spéculatif, sans traduire encore même par leur réunion, la réalité complexe, qui ne se plie pas aisément aux catégories où l'esprit humain cherche à l'enfermer. Au point de vue pratique, elles conduisent à la même conclusion d'art social qui est le laisser faire, K. Marx y voyant l'acheminement à la catastrophe rénovatrice, Taine y voyant le régime qui comporte les moins graves erreurs et qui permet aux hommes, non d'être heureux, mais d'esquiver les pires souffrances. Rousseau dépensait, au dire de Voltaire, infiniment d'esprit à nous rendre bêtes; on peut dire, après avoir lu Taine, qu'on n'a jamais dépensé autant de pessimisme, de mélancolie et de désillusion à justifier notre indépendance.

CHAPITRE VI

LIBÉRALISME ET CHRISTIANISME

I. L'idée chrétienne d'autorité : Le Play et l'École de la Réforme sociale. — II. L'idée chrétienne de justice : le Catholicisme social. — III. L'idée chrétienne d'amour : la Démocratie chrétienne et le solidarisme évangélique.

Vers le milieu du XIXe siècle, le sentiment d'une crise présente ou prochaine est général en France. Depuis la grande Révolution, la société est profondément bouleversée et d'autres révolutions successives ont montré les difficultés qu'elle trouve à s'adapter soit au régime démocratique, soit aux conditions économiques nouvelles. On peut redouter des ébranlements plus profonds, si quelque principe d'ordre ne s'établit pas dans la démocratie et ne hâte pas l'éducation du peuple souverain. Trois faits dans la France nouvelle justifient les pires inquiétudes. C'est tout d'abord le défaut d'organisation : brusquement émancipé des liens sociaux et de la hiérarchie qui dans la société aristocratique déterminaient ses devoirs et ses droits, l'individu se trouve isolé dans l'existence et soustrait à toute contrainte éducative et moralisatrice. C'est ensuite la passion croissante du bien-être qui tend peu à peu à devenir exclusive. L'horizon de chacun est borné au cercle étroit des intérêts matériels et égoïstes. On voit se généraliser l'*abstraction*

industrielle des utilitaires anglais, c'est-à-dire la passion du gain, l'esprit arithmétique, le calcul des affaires, à l'exclusion de toute autre préoccupation [1]. Enfin, et comme conséquence du fait précédent, la paix sociale est compromise par les antagonismes de groupes, par les haines collectives qu'exploitent soigneusement ceux qui ont intérêt à s'en servir.

Ces trois faits constituent autant d'arguments susceptibles de justifier un appel au christianisme en matière sociale. L'Église, en effet, et surtout l'Église catholique qui prétend édicter des règles de conduite applicables, comme les lois de l'ordre économique, à l'humanité de tous les temps et de tous les lieux, est une organisation à la fois hiérarchique et créatrice de hiérarchie : elle fait renaître, du point de vue moral, certains liens de subordination et de protection en affermissant l'autorité du père de famille, l'autorité du chef d'industrie, tous deux responsables à ses yeux du sort de leurs subordonnés : elle fait donc renaître les liens sociaux. De plus elle dispose, sur ceux qui acceptent sa discipline, d'un pouvoir de coaction, capable de faire accepter ces liens et qui n'est ni la contrainte brutale ni la Raison abstraite. L'Église, en second lieu, prétend restreindre et amender la passion du bien-être dans la mesure où elle fait triompher la morale chrétienne. Détournant l'attention de l'homme vers un ensemble de préoccupations supra-terrestres, obligeant les riches et les pauvres à tenir compte dans la vie présente de la préparation d'une vie future, elle peut leur apprendre à se dominer et à se dompter, comme elle peut leur faire préférer un certain idéal moral au simple succès matériel et enrayer, ainsi que le dit Taine, « le glissement insensible par lequel, incessamment et de tout son poids originel,

1. Cazamian, *Le roman social en Angleterre* (thèse Faculté des Lettres, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1903), ch. I, § 2 et suiv.

notre race rétrograde vers ses bas-fonds. » L'Église enfin se donne comme un agent d'éducation sociale et un facteur de paix sociale. L'esprit de l'Évangile est un esprit de charité; or avec la charité il n'est pas d'antagonismes de classes qui ne puissent être amendés. La morale chrétienne travaille donc à développer la fraternité entre les hommes, sans méconnaître cependant la nécessité du développement des individus, même assistés et protégés, puisque c'est leur valeur seule d'individus qui doit être pesée par la justice divine.

Ainsi conçu l'enseignement de l'Église répondait si exactement au besoin que mettaient au jour les conflits doctrinaux que de nombreux systèmes se sont réclamés de lui. Ce mouvement chrétien-social est extrêmement complexe et confus, puisqu'il s'étend à des confessions religieuses différentes — catholicisme et églises protestantes diverses — et qu'il a touché au cours de son histoire le communisme avec Cabet, le collectivisme avec Pecqueur, le socialisme modéré avec Saint-Simon, le socialisme mystique avec P. Leroux, et tous les degrés du socialisme d'État, avec ses représentants, cardinaux, prélats, pasteurs ou laïques, aux États--Unis, en Angleterre, en Allemagne, en Autriche et en France.

Il semblerait cependant, à entendre ceux qui représentent ce courant de la pensée sociale, qu'une idée leur soit commune et confère à ces tendances si diverses une sorte d'unité dans l'unanime réprobation : cette idée serait la condamnation du libéralisme. Tous, depuis les communistes jusqu'aux interventionnistes les plus timides, se retrouvent d'accord pour accabler l'individualisme qui devient, à leurs yeux, une sorte de bête apocalyptique, chargée de tous les péchés d'Israël et mère des abominations de la terre. Je constate le fait sans être à même de l'expliquer sinon par un malentendu. Les chrétiens sociaux, ignorant ce qu'est l'individualisme, demeurent obsédés par le souvenir

d'un certain libéralisme philosophique condamné par le Syllabus et ils établissent je ne sais quel lien mystérieux entre J.-J. Rousseau et le libéralisme économique[1]. Si nous considérons l'individualisme chez les individualistes il est plus exact d'adopter la thèse contraire et de montrer le lien étroit qui peut unir le libéralisme et le christianisme, si l'on exclut les formes condamnées ou abandonnées du socialisme évangélique. Le libéralisme, en effet, subit en France une indéniable crise au XIX[e] siècle; elle tient à ce que l'émancipation de l'individu s'est faite sans transition et dans un moment où le bouleversement des conditions techniques de la production aurait suffi à révolutionner le monde et à mettre en défaut les doctrines. L'individu doit apprendre que son affranchissement n'est pas incompatible avec le respect d'une autorité légitime. Il doit apprendre à user de sa liberté et à cultiver certaines vertus sociales, au détriment, s'il le faut, de son intérêt immédiat. Il doit enfin apprendre à tempérer les excès de la lutte pour la vie par la charité, la fraternité ou l'altruisme. C'est ce triple enseignement, condition d'un bon fonctionnement de la liberté économique, que le christianisme peut donner à ses fidèles, et nous l'étudierons en distinguant l'idée chrétienne d'autorité, telle que l'expriment Le Play et ses disciples, l'idée chrétienne de justice, telle que la définissent les encycliques pontificales et les catholiques sociaux, l'idée chrétienne d'amour, telle que la mettent en œuvre les représentants de la *Démocratie chrétienne* et du solidarisme évangélique. Ces trois idées d'autorité, de justice et d'amour, le christia-

1. Ainsi M. George Fonsegrive (*La Crise sociale*, Paris, Lecoffre, 1901), étudiant *la Crise du libéralisme*, présente-t-il le libéralisme économique comme sorti de Rousseau, ce qui peut surprendre les lecteurs du *Contrat social*, dérivé du libéralisme politique, ce qui eût surpris les Physiocrates, et définitivement ruiné par Taine, ce qui eût surpris Taine lui-même, selon toute apparence.

nisme les incorpore au libéralisme économique sans porter atteinte aux principes les plus orthodoxes de ce dernier. Loin de mettre en question un seul des principes libéraux, il leur apporte l'appui moral dont il dispose et il confère à la doctrine scientifique une aptitude plus grande à devenir un système d'art social. Système complet sans le christianisme, l'individualisme économique se conçoit comme d'une application particulièrement aisée dans une société chrétienne, c'est-à-dire réellement et intimement pénétrée de l'esprit et de la morale du Christ, puisque, aussi bien, ces mêmes idées d'autorité, de justice et d'amour sont les bases essentielles de l'éducation que tous les libéraux réclament pour l'individu et que toute morale, laïque sinon religieuse, a le devoir de lui donner. En ce sens, Guizot pouvait dire aux Belges en 1857 : « L'alliance chrétienne est pour vous la condition du bon et du durable succès libéral. »

I

Les théories de Le Play[1] sont si bien de nature à surprendre par leur archaïsme, qu'il est indispensable de rappeler, avant de les exposer, que leur auteur fut

1. On connaîtra l'essentiel de la pensée de Le Play en se reportant aux ouvrages suivants (Mame, éditeur) : *La Réforme sociale en France déduite de l'observation comparée des peuples européens* (1864) ; *L'Organisation de la Famille* (1868) ; *L'Organisation du Travail* (1870) ; *La Méthode sociale* (abrégé des *Ouvriers européens*, 1879) ; *La Constitution essentielle de l'Humanité* (1881). — Sur Le Play, consulter : F. Auburtin, *F. Le Play*, dans la « Petite Bibliothèque économique » (Guillaumin) ; F. Lorrain, *Le Problème de la France contemporaine*, t. II (Plon, 1879) ; H. Higgs, *F. Le Play* (*Quarterly Journal of Economics*, juillet 1890) ; J.-B. Maurice Vignes, *La Science sociale d'après les principes de Le Play et de ses continuateurs* (2 vol., Giard et Brière, 1897). E. de Curzon, *Frédéric Le Play, sa Doctrine et ses Œuvres* (Paris, 1899) ; F. Auburtin, *Frédéric Le Play* (Giard et Brière, 1906).

toute sa vie mêlé à la pratique et que tout, dans son éducation, sa culture et ses fonctions, le défendait contre l'adhésion irréfléchie à des idées toutes faites ou contre les paradoxes de la spéculation pure. Élève de l'École Polytechnique en 1825, à dix-neuf ans, puis de l'École des Mines, Le Play dut voyager six mois de l'année pendant vingt-quatre ans en qualité d'ingénieur des mines et ce sont ses notes de voyage qui forment l'énorme collection des 57 monographies de familles publiées en 1854 sous le titre : les *Ouvriers européens*. Lorsque, en 1856, il fonde la Société d'Économie sociale, il vient d'être commissaire général de l'Exposition de 1855 ; lorsque, en 1864, il publie son principal ouvrage de doctrine, la *Réforme sociale*, il est à la veille d'être à nouveau commissaire général de l'Exposition de 1867. Tel est l'homme qui allait, dans la France de la Révolution, entreprendre une réforme générale des mœurs et des institutions, à dessein de faire appliquer par tous les Français, non seulement dans leur vie privée mais dans la vie économique nationale, les dix commandements de Dieu. Il est d'ailleurs conduit à cette conclusion inattendue par la méthode scientifique la mieux adaptée aux recherches sociales : la méthode d'observation et plus spécialement la méthode monographique [1].

Les philosophes de la Révolution et parmi eux Condorcet, ont exalté « la méthode qui déduit les constitutions et les lois sociales de la raison pure, celle qui a fait découvrir les droits de l'homme ». Le Play estime

1. Sur la valeur scientifique de la méthode de Le Play, consulter l'article de M. Auburtin : *La Méthode de Frédéric Le Play* (*La Quinzaine*, 1er juin 1906, p. 289-302) et celui de M. Armand Gautier : *Le Play et sa Méthode de recherche et de démonstration de la valeur des principes sociaux* (*Réforme sociale*, 16 novembre 1906, p. 693-707). Sur la valeur de Le Play comme historien, les articles de M. Frantz Funck-Brentano, *Le Play et l'Histoire*, et Albert Sorel, *Comment j'ai lu « la Réforme sociale »* (même Revue, 1-16 septembre 1906, p. 388-398, et 1er novembre 1906, p. 613-629).

judicieusement qu'il vaut mieux recourir à l'observation, à la monographie de famille, c'est-à-dire à l'étude détaillée de la formation d'une famille, de ses éléments constitutifs et de ses conditions d'existence. Suffisamment prolongée et étendue, cette observation condensée permet de découvrir les lois d'évolution d'une société et aussi les lois morales qui sont la condition de sa prospérité, car, aux yeux de Le Play, la vie morale ne saurait être considérée comme étrangère à la vie sociale. Ces lois morales, l'homme, en sa qualité d'être libre, peut les violer, mais en ce cas la paix sociale, mesure du bonheur des individus composant la société, est proportionnellement compromise et remplacée par le désordre social. Il faut donc étudier dans le plus grand nombre possible de familles, véritables unités sociales, le régime moral prédominant et ses effets sur le sort de la population considérée. On découvre ainsi que le Décalogue, où Proudhon lui-même voyait le code suprême de la sagesse, est le fondement de l'ordre social, « le premier principe que tous les peuples prospères ont placé en tête de leurs institutions », et peut seul réunir en un ensemble harmonieux les individus qui, faute de ce lien matériel et moral, donneraient le spectacle de la division et du désordre. Et à y bien regarder, il est tout naturel qu'il en soit ainsi. Le bonheur est en effet le premier besoin des sociétés ; la science du bonheur a donc dû être constituée avant toutes les autres. Le progrès consiste moins à inventer de nouveaux principes dans l'art du bonheur, qu'à perfectionner la pratique des principes les plus anciens.

Quels sont donc les caractères d'une société respectueuse du Décalogue? Elle est religieuse et hiérarchisée, c'est-à-dire que la pratique de la religion et le respect de la hiérarchie existent dans la famille, dans l'atelier et dans l'État. Elle est de plus respectueuse de la tradition. En effet, la vie familiale donne naissance, en se perpétuant, à une tradition et à des coutumes fondamentales, qui doivent être respectées parce qu'elles

sont le résultat de l'expérience prolongée et parce qu'elles touchent à la vie profonde et cachée de la race. On confond volontiers le progrès et la nouveauté et c'est la grande loi de l'histoire que la lutte de la nouveauté contre la tradition. Cependant, si la nouveauté dépasse certaines limites, la race s'ébranle et se désorganise. La Réforme sociale susceptible de ramener en France la prospérité et la paix, va donc consister à y restaurer le respect du Décalogue, de la tradition et de la coutume, c'est-à-dire à détruire l'œuvre néfaste de la Révolution.

La Révolution a créé dans notre pays l'instabilité par chacun des « faux dogmes » qu'elle a fait triompher. Elle a substitué à la tradition les trois mots de « liberté systématique, égalité providentielle et droit de révolte », tous trois générateurs de l'esprit de violence, tous trois contraires à la constitution essentielle de l'humanité, tous trois en opposition avec deux lois vérifiées depuis l'origine des âges et qui sont l'inégalité et la douleur. Elle a substitué au Décalogue le culte de la Raison; et, après J. de Maistre et de Bonald, Le Play stigmatise le satanisme ou la superbe diabolique des révolutionnaires qui ont déclaré l'homme libre, seul auteur par sa volonté propre de la société et des lois, absolument indépendant vis-à-vis de Dieu et des hommes. Elle a considéré l'individu comme originellement parfait et capable de développer à l'infini par la science sa puissance naturelle d'être raisonnable. Contre cette exaltation de l'individu par le rationalisme, Le Play proteste avec les individualistes. A l'encontre de J.-J. Rousseau, il dénie la perfection originelle de l'enfant, qui, incapable de vivre par lui-même, manifeste dès ses premiers actes son penchant vers le mal et qui doit être de toute nécessité étroitement surveillé, guidé et dominé. Quant à l'éducation, il montre combien il est indispensable de la distinguer de la science. La science n'est pas susceptible de créer une morale. On ne peut même pas parler de « la Science »;

il y a des sciences que l'esprit humain ne possède que par fragments, grâce à une spécialisation qui « rapetisse l'homme sous certains rapports pendant que le savant grandit », qui donne occasion seulement à ces « fausses analogies » que le savant croit trouver entre le petit domaine qu'il exploite et la vie du milieu social où il se meut et où il transporte abusivement ses procédés de laboratoire. Le savoir est impuissant à régler par lui seul la conduite morale. Ni les habitudes d'esprit, ni les méthodes, ni les conditions n'y sont les mêmes. Aux enthousiastes de la morale scientifique et laïque Le Play répond donc, au nom de l'observation, que partout et dans tous les temps on a cherché à la loi morale un autre soutien que la science : celui des religions.

Or la loi morale est indispensable au progrès matériel et économique des sociétés; la France est la preuve vivante du mal que peut faire à une société l'écroulement de sa morale traditionnelle et l'anéantissement de toute autorité. Il faut, pour restaurer en France la paix sociale, y restaurer l'autorité : autorité du père, autorité du patron et, subsidiairement, autorité de l'État.

L'autorité du père est, des trois, la plus fondamentale puisqu'elle s'exerce au sein de la véritable unité sociale qui est la famille. La famille est en effet, si l'on peut dire, une pépinière d'individus. C'est elle qui livre à la société des individus formés et l'individu développé vaudra en grande partie ce qu'aura valu sa formation [1].

1. Cette idée, qui est essentiellement dans la logique de l'individualisme et qu'aucun individualiste n'a contestée, est aussi celle qu'exprime de Bonald : « Le gouvernement ne doit considérer l'homme que dans la famille »; Aug. Comte : « La société se compose de familles et non d'individus »; Hœckel : « La famille passe à bon droit chez nous pour la base de la société et la vie de la famille honnête pour la base d'une vie sociale florissante. » (Citations empruntées au *Discours sur les prix de vertu* prononcé par M. Paul Bourget à l'Académie française le 30 novembre 1906.)

Le progrès et la prospérité d'une société peuvent donc s'apprécier aux qualités des familles qui la composent. La plus essentielle de ces qualités est, aux yeux de Le Play, la stabilité. La famille stable est soumise par la tradition à la sévère discipline du respect et du travail. L'harmonie subsiste entre ses membres, grâce à la connaissance de l'ordre moral et à la crainte de Dieu, toutes deux entretenues par l'autorité du père. C'est dans la famille que l'individu trouve la discipline primordiale et essentielle dont il a besoin : il est, grâce à elle, à la meilleure école de paix sociale.

Cependant toutes les familles ne sont pas constituées sur le même type et ne sont pas également propres à remplir leur fonction. Le Play distingue trois grands types de famille : la *famille patriarcale*, la *famille instable* et la *famille-souche*.

La première correspond à cet âge des sociétés où subsiste encore la propriété collective. Elle existe par exemple au temps d'Abraham et elle se perpétue chez les pasteurs d'Orient. Le père y garde auprès de lui tous ses fils mariés et exerce sur eux un pouvoir presque absolu. Farouche gardien des traditions, il peut étendre son autorité sur quatre générations successives intimement associées : les enfants prennent dès le premier âge les habitudes et les idées des ancêtres. Si favorable que soit l'influence morale de cette communauté, elle est destinée à disparaître lorsque la propriété individuelle remplace la propriété collective.

Diamétralement contraire à la *famille patriarcale* est la *famille instable* de nos sociétés contemporaines caractérisée par l'émancipation de chacun des individus qui la composent et par l'existence d'un droit direct de chacun aux fruits de son travail. Dans ce second type de familles, personne ne s'attache au foyer, ni les enfants qui abandonnent la maison paternelle dès qu'ils peuvent se suffire, ni les parents qui, destinés à rester isolés, se créent une existence en dehors de la tradition. Entre ces êtres temporairement rapprochés,

il ne se forme pas véritablement de vie commune, ni de tradition, ni de cohésion. Chacun vit pour soi, sans prendre souci de comprendre les autres ni de les aider[1].

A la *famille instable*, il est possible de substituer la *famille-souche*, qui peut concilier les nécessités de l'éducation morale et de la vie économique contemporaine. La *famille-souche* a pour conditions essentielles la propriété, la permanence, la personnalité du foyer, une bonne organisation du mariage et du sort des femmes et la plénitude de l'autorité paternelle. La propriété individuelle y est respectée, mais le père peut faire de son bien un usage conforme au maintien de la tradition. Il choisit parmi ses enfants le plus capable pour en faire son héritier. Celui-ci continuera, au plein sens du mot, la personne de son père. Il sera le dépositaire des coutumes familiales; il administrera le foyer et l'atelier; il pratiquera vis-à-vis des autres enfants les devoirs de chef de famille. Quand leur âge le leur permettra, ceux-ci quitteront la maison paternelle et iront tenter au dehors des entreprises nouvelles et fonder à leur tour des *familles-souches*.

A quelle condition les *familles-souches* peuvent-elles exister et se multiplier? La plus pressante et la plus immédiate consiste en une modification apportée au régime de la transmission héréditaire des biens. Il existe trois régimes successoraux : la conservation forcée, consistant en ce que dévolution intégrale des biens est faite à un héritier unique, institué par la loi, par exemple le fils aîné. Ce régime a l'inconvénient de ne pas subordonner à la possession de certaines qualités morales l'attribution de l'hérédité. Il y a aussi le partage forcé, qui est le régime de notre Code civil. En lui réside, d'après Le Play, la grande cause du mal social. Le partage forcé a été institué en effet par la

1. M. Paul Bourget a donné une très attachante illustration de ces idées de Le Play dans son roman l'*Étape*.

Convention, précisément à dessein de détruire l'autorité paternelle et les traditions domestiques. Et si Napoléon l'a conservé, ce fut avec la même intention de réduire à l'impuissance les familles que ne viendrait pas consolider la concession d'un majorat. Le partage forcé a tous les inconvénients de la conservation forcée et même les augmente. Il porte atteinte à l'autorité paternelle, il pousse les enfants à l'oisiveté et au vice et, généralisant le droit à la fortune, il n'a même pas le mérite de ne faire qu'un sot par famille, ce qui est, dit-on, l'effet du droit d'aînesse. De plus, le père, sachant que le foyer sera désorganisé lors de sa mort, que l'édifice par lui construit sera détruit par le partage, se désintéresse de son œuvre, à moins qu'il n'en sauvegarde l'unité en limitant sa paternité à un unique descendant. La stérilité du mariage est le seul correctif qu'il puisse apporter aux conséquences pernicieuses d'un régime qui anéantit la famille, les traditions et l'initiative [1].

Du fait même des conséquences du partage forcé ressort la nécessité du partage libre qui est le troisième régime successoral. Le Play estime d'ailleurs cette liberté testamentaire suffisante. si la quotité disponible est toujours égale à la moitié des biens. Dès lors, l'autorité du père est sauvegardée; l'héritier doit mériter que ce titre lui soit décerné. Le père peut choisir l'administrateur du foyer. Il sent sa responsabilité et l'étendue de ses devoirs. Chez l'un et chez

1. Il est curieux de noter que, au XVIIe siècle, J. Child, dans son *Discours sur le Commerce*, signalait parmi les causes qui ont le plus contribué à l'accroissement des richesses et du commerce des Hollandais « la loi établie parmi eux qui veut que les enfants partagent également les biens de leur père; cette loi empêche qu'ils ne se trouvent mal à leur aise dans leur jeunesse, comme sont la plupart des cadets et gentilshommes d'Angleterre que l'on met en apprentissage chez les marchands et qui, faute de moyens de faire le commerce eux-mêmes, sont obligés de rester à leur service. » (Trad. franç., 1754, p. 58-59.)

l'autre, le *self-government* se développe. Quant aux enfants non héritiers, ils trouveront chez leur frère soit le secours moral de ses conseils, soit le secours tangible d'une dot mobilière.

Dans la famille-souche ainsi reconstituée, le père, représentant de Dieu, aura droit au respect que commande le Décalogue et en retour il répandra sur ses enfants les bienfaits de l'amour paternel, la plus durable et la moins égoïste des affections. Son rôle capital sera le rôle d'éducateur et il ne permettra pas qu'une familiarité excessive et inconvenante énerve son autorité. La mère sera son associée naturelle dans cette fonction, bien que demeurant subordonnée au chef de la famille. Reprenant la phrase du *Livre des Proverbes*, Le Play voit, dans « la femme sage et pudique, la providence du foyer ». Aussi doit-elle y demeurer. Son émancipation doit être seulement morale et résulter de sa vie vertueuse et de sa parfaite dignité. Une seule réforme législative est nécessaire en cette matière : c'est la répression plus sévère de la séduction.

Dans les sociétés agricoles, simples et patriarcales, l'autorité du père suffit à créer la paix sociale, mais quelque préférence que l'on puisse avoir au point de vue moral pour ces groupements primitifs, les sociétés modernes s'industrialisent rapidement. Il faut adapter l'organisation du travail aux conditions de la paix sociale et à cette fin restaurer l'autorité du patron.

D'où provient en effet le mal social dans la vie industrielle? Il provient du développement rapide du machinisme, de la concurrence éperdue que se font les individus et les nations et de la prédominance qu'elle entraîne des préoccupations économiques sur les préoccupations morales. La grande industrie a déraciné les individus, multiplié les chômages, surexcité les appétits, abaissé le niveau moral des employeurs et des employés. Peu à peu le travail n'est plus considéré que comme une marchandise et le salaire de famine

qui le rémunère comme un élément du coût de production qu'il faut réduire comme les autres. On oublie que dans le travail il y a le travailleur et que le salaire doit lui assurer, non seulement de quoi ne pas mourir, mais un certain bien-être. La concurrence devient véritablement la lutte pour la vie. Seuls les plus forts résistent et s'élèvent de plus en plus, en répudiant les obligations gênantes que leur imposait l'Ancien Régime, vis-à-vis des faibles. Ceux-ci tombent de plus en plus bas et les inégalités sociales s'accentuent, avec leur cortège d'égoïsmes, de souffrances et de haines. Dans l'industrie comme dans la famille on a rompu la tradition et abandonné les coutumes, en désorganisant brusquement les institutions protectrices du moyen âge et la réglementation corporative qui unissait maîtres et ouvriers ; la législation sucessorale et les passions révolutionnaires, qui créent les malentendus, ont achevé l'œuvre désorganisatrice de la Constituante. D'où vient l'antagonisme du capital et du travail et la misère morale de ce dernier, faite plus encore de débauche et d'incrédulité que de souffrances physiques. « Les ouvriers détachés maintenant du foyer domestique et du lien de l'atelier constituent à Paris le plus redoutable foyer de souffrance et d'antagonisme qu'on ait jamais vu chez un peuple civilisé. »

Pour amender cette situation, on fait grand état de l'association. Depuis que le gouvernement de 1848 en a encouragé les applications, on la présente volontiers comme la panacée universelle. Les résultats acquis ne justifient pas cet optimisme. On a vu se créer de nombreuses associations de production, mais la plupart de celles qui avaient pris naissance en 1848 ont échoué faute de discipline ou faute de chefs. Celles qui passent pour avoir réussi bénéficient ou bien de l'absence de concurrence, ou bien de la direction énergique d'individus intelligents et capables qui leur conservent un semblant de vitalité, mais qui étant en réalité l'âme de l'entreprise pourraient prospérer sans elles et ne

leur permettront pas de survivre, une fois qu'ils auront disparu. Dans toutes ces associations apparaît la préoccupation dominante de supprimer la fonction sociale du patron, exemple curieux des aberrations que suscite le mépris de la coutume.

Il existe aussi des associations de capitaux, dont l'utilité diminuera considérablement le jour où l'extension des *familles-souches* aura suffisamment concentré le travail et les capitaux. Il y a lieu de souhaiter leur disparition, d'une part à cause du principe immoral de leur responsabilité limitée, d'autre part à cause du fossé qu'elles laissent subsister entre capitalistes et travailleurs, entre le directeur de l'entreprise et ses subordonnés et des antagonismes qu'elles entretiennent ainsi entre les classes sociales.

Restent les associations de bienfaisance, soit publiques, soit privées. Les premières, indispensables mais dépourvues de l'esprit de charité et qui organisent le paupérisme au lieu de le guérir, les autres offrant aux âmes d'élite le charme particulier qu'avait discerné Mandeville dans le service des pauvres, mais qui humilient leurs protégés. On peut citer encore, pour épuiser la liste, les associations de secours mutuels, simples palliatifs qui ne détruisent pas le mal dans sa racine et les institutions de prévoyance, excellentes en ce qu'elles développent la vertu pratique de l'épargne, mais dont la portée ne saurait être indéfiniment étendue.

Force est donc bien d'en venir, pour améliorer largement et définitivement la condition des ouvriers, au patronage volontairement offert et volontairement accepté et aux institutions patronales, ce qui ne veut pas dire à la charité patronale. En effet, une étroite solidarité d'intérêts unit les employeurs et les employés et l'ouvrier doit en être le premier averti. Mais le patron a des devoirs moraux vis-à-vis des ouvriers [1]. Il doit se préoccuper de leur personne, de

1. Cf. Léon Harmel, *Catéchisme du Patron*, élaboré avec le

leur bien-être, de leur conduite, conformément aux préceptes du Décalogue et de la tradition : il ne doit pas seulement prendre souci du gain à réaliser. En revanche il a des droits sur eux : droit de surveillance paternelle et tutélaire pouvant aller par exemple jusqu'à les empêcher de contracter un mariage imprudent. Six pratiques essentielles doivent régler son action sur ceux qu'il occupe. La première consiste dans la permanence des engagements. Le contrat de travail ne doit pas être brusquement rompu; l'ouvrier demeure moralement attaché à l'usine non plus comme le serf à la terre, mais volontairement : le patron doit répondre à sa fidélité par un égal attachement. Il lui faut donc être à même, grâce à la liberté testamentaire, de désigner un héritier qui perpétuera ses engagements. La seconde pratique consiste dans la modération des bénéfices. Il ne faut pas que les ouvriers supportent les conséquences des spéculations patronales; il ne faut pas non plus qu'ils soient renvoyés brusquement en cas de dépression des affaires, ni qu'un patron débauche les ouvriers de ses concurrents. La troisième est l'alliance du travail agricole au travail manufacturier. Il est bon que l'ouvrier ait un lopin de terre qui l'occupe en ses moments de chômage, qui lui fournisse des subsistances et lui constitue un foyer. La quatrième pratique est celle de l'épargne, condition de moralité dans les familles ouvrières, de stabilité dans les familles patronales et qui, dans ces dernières, fournira aux enfants qui n'ont pas place à l'usine de quoi pourvoir à leur établissement. La cinquième est l'union indissoluble de la famille ouvrière et du foyer. Le patron doit, au besoin par ses libéralités, collaborer à la fondation du foyer de famille et les disciples de Le Play respectent scrupuleusement la pensée du maître en faisant campagne

concours d'un grand nombre de théologiens (Paris, aux bureaux du journal *La Corporation*, 1889).

dans la presse et au Parlement pour l'institution du « homestead », du bien de famille insaisissable. La sixième pratique enfin est le respect de la femme, qui doit rester au foyer domestique et n'être chargée que des travaux qu'elle y peut exécuter [1].

Dans une société bien constituée où l'autorité du père dans la *famille-souche* et l'autorité du patron dans l'usine se compléteraient l'une l'autre, l'autorité de l'État n'aurait plus à remplir qu'un rôle restreint et secondaire. Son extension croissante est donc, pour Le Play, un des signes les plus caractéristiques de la désagrégation sociale. L'État moderne présente en effet deux défauts qui devraient faire restreindre au minimum son intervention : il est intolérant et bureaucratique.

Il est intolérant à cause de ce penchant que nous avons tous à imposer par la force ce qui nous paraît être bon et à interdire ce que nous estimons mauvais, à cause aussi de l'intempérance législative qui porte à tout réglementer et de manière uniforme. Or cette réglementation n'a jamais été et ne sera jamais qu'une réglementation de classe : en 1816 la réglementation a servi la noblesse, en 1830 les bourgeois, en 1848 les ouvriers. Tout est à craindre, à ce point de vue, dans une société qui pense avec des mots au lieu de penser avec des idées, qui se laisse prendre à « la piperie

1. Le Play se montre donc délibérément partisan de ce que Stuart Mill appelle « la théorie de la dépendance ». Il a été sur ce point généreusement suivi par de nombreux patrons philanthropes qui se sont heurtés à de telles difficultés qu'il semble bien que la cause soit entendue, et qu'il faille chercher ailleurs l'amélioration du sort des ouvriers. De plus en plus, les ouvriers témoignent une invincible répugnance à bénéficier de ces institutions patronales et supportent impatiemment la tutelle quelque peu humiliante et pas toujours désintéressée qu'on prétend leur imposer. Cf. sur ce point : A. Leroy-Beaulieu, *Le Règne de l'Argent*, V, Le Patronage et le Progrès social (*Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1895), et M. Bourguin, *Les Systèmes socialistes et l'Évolution économique* (Paris, A. Colin, 1904), ch. XVIII, § 2, p. 357 et suiv.

des quatre mots : liberté, égalité, démocratie et progrès. »

L'État moderne est aussi bureaucratique et il doit ce caractère à un legs de l'Ancien Régime. Depuis la fin du XVIIe siècle tout a passé ou changé : seule la bureaucratie est demeurée. En vain M. de Belesbat se répandait déjà sur elle en récriminations qui n'étaient pas toutes dénuées de bon sens, elle est restée la seule institution stable et traditionnelle, multipliant les formalités administratives, paralysant chez les autres les deux qualités qui lui manquent : l'intérêt personnel et la responsabilité, empiétant tous les jours sur le domaine de l'activité libre et sur l'autorité paternelle elle-même.

Les vraies attributions de l'État sont en réalité, d'après Le Play, celles qui ne peuvent être exercées ni par la famille, ni par l'association, ni par la commune, ni par la province. Une large décentralisation doit confier l'intérêt public des campagnes au canton ou au département, l'intérêt des villes aux communes, les intérêts publics locaux à la province. Il nous faut réformer sur le type des institutions anglaises, c'est-à-dire dans le sens de l'autonomie locale et de la responsabilité individuelle, notre régime communal, départemental, administratif et financier.[1].

Nous revenons ainsi par un détour à la conclusion des libéraux. Au point de départ le libéralisme semblait perdre, avec Le Play, son caractère individualiste. Au

1. Le Play se montre en particulier partisan décidé de la séparation de l'Église et de l'État. La déchéance religieuse remonte, d'après lui, au temps de la révocation de l'Édit de Nantes et de l'expulsion des protestants, temps depuis lequel le catholicisme a perdu peu à peu cette vie intérieure que créent la liberté et la nécessité de conquérir des adhésions. Il souhaite une religion tolérante et active dans un État libéral, et il compte, pour ressusciter l'influence catholique, sur la transformation morale de ceux qui la représentent. (Cf. P. Imbart de la Tour, *Le Play et le Christianisme*, Réforme sociale, 16 mars 1907, p. 421-444.)

point d'arrivée, nous retrouvons le véritable individualisme, ennemi de l'intervention de l'État et se proposant pour but l'éducation et l'affranchissement de l'individu [1]. Que sont en effet ces chefs de famille et ces chefs d'industrie, artisans de la paix sociale et que Le Play appelle « les autorités sociales », sinon des individualités fortes, chargées de veiller sur le développement d'individualités en formation? Et si la doctrine de la Réforme sociale a vieilli et demeure inapplicable en certaines de ses parties, n'est-ce pas précisément dans la mesure où elle porte atteinte aux principes individualistes, soit qu'elle méconnaisse le rôle des « capitaines d'industrie » et des inventeurs qui, sous l'aiguillon de la concurrence, mettent les soucis économiques au-dessus des soucis moraux et qui cependant servent utilement la collectivité, — soit qu'elle condamne les ouvriers à un paternalisme étroit qui n'est plus de notre temps ni de nos mœurs? Si donc nous faisons abstraction de la conciliation profondément juste et nécessaire établie par Le Play entre l'idée de liberté et l'idée d'autorité, l'autorité ayant pour unique fonction d'organiser et de rendre possible la liberté [2], il reste de son système plutôt une intéressante constatation du mal social et de ses causes que des remèdes à y apporter. Il est peu vraisemblable que

1. « Je commençais à entrevoir qu'au lieu de changer sans cesse nos lois écrites, comme nous le faisons si stérilement depuis 1789, il fallait décider les classes dirigeantes de la nation à modifier leurs idées et leurs mœurs. » (Le Play, *Réforme sociale*, Introduction, ch. VIII, § 2.)

2. « On a dit de lui qu'il était un autoritaire à la façon d'Auguste Comte et de Karl Marx. Quelle ironie et quelle méconnaissance de ses écrits! Oui, il voulait l'autorité en ce qu'elle a de légitime et de nécessaire pour maintenir l'ordre et la paix, afin que toutes les libertés puissent s'exercer sans entrave, se soutenir les unes les autres et trouver dans leur propre fonctionnement ces contre-poids indispensables qui en assurent la sécurité et en préviennent les écarts. » (Baron de Moreau, *Le Play et la Liberté*, Réforme sociale, 1-16 septembre 1906, p. 420.)

la France revienne au régime que souhaitait pour elle Le Play et qui se place entre 1648 et 1661, au temps du traité de Westphalie après la Fronde et avant Colbert, et où effectivement notre pays rayonna du plus pur éclat. Le Play lui-même le sentait lorsque, sur ses vieux jours, il écrivait à son ami Ch. de Ribbe[1] : « Nous ne pouvons que gémir et jouer le rôle de Cassandre. Ne cessons pas néanmoins de rétablir les faits et d'établir les principes que l'on pourra consulter utilement pendant le désarroi qui suivra la catastrophe[2]... »

II

On peut concevoir de deux manières le rôle social du christianisme : il est possible d'appliquer simplement certaines règles de morale chrétienne à la vie économique et de les faire servir à la paix sociale. En ce cas, l'Église demeure confinée dans son rôle de gardienne du dogme et son action est exclusivement théologique. Mais il est encore possible que l'Église

1. Ch. de Ribbe, *Le Play d'après sa Correspondance* (Paris, Firmin-Didot, 1884), p. 400.
2. L'École de la *Réforme sociale*, représentée par Claudio Jannet, Ch. de Ribbe, M. Hubert-Valleroux, J. Rambaud, etc., a pieusement entretenu le souvenir de son chef et elle a prouvé sa vitalité par des efforts intéressants et des recherches où s'est accentué de plus en plus son libéralisme. Depuis 1885, une scission s'est produite dans ses rangs : M. Demolins a fondé la *Science sociale* et cherché, dans cette Revue, à répandre moins l'esprit chrétien que l'esprit nettement individualiste. C'est sur la diffusion de ce dernier qu'il compte, ainsi que ses collaborateurs MM. Paul Bureau, Paul de Rousiers, etc., beaucoup plus que sur le paternalisme patronal, pour amender la société, et c'est par la prédominance du *self-help* individualiste, du « particularisme », qu'il explique la supériorité des Anglo-Saxons sur les races latines à esprit « communautaire ». (E. Demolins, *A quoi tient la Supériorité des Anglo-Saxons*, 1 vol., Paris, Didot, s. d.)

intervienne directement, en tant que corps constitué et puissance spirituelle, dans la mêlée des partis, qu'elle définisse elle-même sa doctrine et qu'elle indique à la masse de ses fidèles quels principes doivent diriger leur action sociale. L'Église catholique a successivement rempli ces deux rôles : le premier jusqu'en 1891, le second à partir de cette date qui est celle de la publication par Léon XIII de l'encyclique *Rerum novarum*, sur la condition des ouvriers (de conditione opificum). L'adaptation du catholicisme aux questions sociales présente aussi bien dans l'une que dans l'autre de ces périodes deux mêmes caractères essentiels qui sont, d'une part l'intime connexion établie entre l'Economie politique et la Morale — d'autre part l'adhésion entière, encore que souvent inconsciente, aux principes de la doctrine libérale classique.

L'idée maîtresse du catholicisme social est d'abord l'absolue nécessité de compléter par la morale l'organisation économique de la vie matérielle. L'harmonie des intérêts et, partant, la paix sociale demeurent instables, tant qu'elles n'ont d'autre assise que l'intérêt personnel qui peut être mal apprécié ou défendu avec une fureur trop agressive. Il est indispensable que l'homme ait d'autres préoccupations plus nobles, et, en réalité, sa conscience témoigne d'autres aspirations, puisqu'elle lui apprend à discerner le Bien du Mal moral et qu'elle le fait s'enthousiasmer pour le Bien. A mesure que l'homme développe ce sens interne, à mesure qu'il s'écarte de la nature physique et animale, il perçoit de mieux en mieux qu'au delà de l'utile et du nuisible, il y a une distinction plus haute, qui est celle du Juste et de l'Injuste, et il se sent moralement obligé à respecter la Justice. Mais le sens du Juste, condition de la paix sociale, l'idée de Justice qui est essentiellement une idée-force susceptible d'atténuer par sa réalisation progressive la misère humaine, nous font passer du domaine expérimental dans celui de la métaphysique et de l'inconnaissable. Nous sommes en présence d'un

postulat et d'un *a priori* : la science économique s'efface devant la morale et laisse le champ libre à ceux qui peuvent prétendre imposer aux activités humaines la soumission à un idéal métaphysique. Or cette morale indispensable au progrès social, c'est, dit-on, l'Église catholique seule qui peut la fournir, car elle détient un système de morale sociale, le plus complet et le plus susceptible d'application qui ait jamais été conçu : elle seule peut oser s'adresser à tous les hommes et obtenir par les sanctions les mieux adaptées, sans effort de la raison ni héroïsme du cœur, le sacrifice d'un intérêt, le respect des droits d'autrui, le sentiment généreux de la Justice et son complément nécessaire en matière sociale, la charité.

Cependant la « question sociale » n'est pas seulement une question morale. Elle est au préalable une question économique. Sa solution est donc subordonnée à certaines conditions, supérieures à notre volonté réformatrice et moralisatrice. Il existe certaines nécessités externes, résultant de l'enchaînement régulier des phénomènes physiques et appelées « lois naturelles » par les économistes [1]. Il faut adapter l'action catholique à ces lois naturelles. « Ce n'est point, dit Ch. Périn, en brisant avec les faits et le bon sens qu'on fera cette restauration nécessaire. Les données fondamentales, les faits constants de l'ordre matériel, recueillis par l'observation et coordonnés dans la science économique..., doivent être la base et la règle de la reconstitution chrétienne de l'ordre économique [2]. »

Si l'on cherche à mettre un peu de clarté dans les manifestations extrêmement confuses et désordonnées du catholicisme social avant l'encyclique *Rerum novarum* [3],

1. « Les États sont de l'ordre naturel, et reposent sur des lois naturelles, perfectibles par des moyens naturels. » (Abbé E. Julien, *L'Évolution sociale devant l'Église*, 1 br., Rouen, 1906.)

2. Ch. Périn, *Premiers Principes d'Économie politique* (Paris, Lecoffre, 1895), p. 419.

3. Consulter : V. de Clercq, *Les Doctrines sociales catholiques*

on arrive à cette double constatation que les économistes catholiques sont des libéraux honnêtes et convaincus, dont la plus grande originalité consiste à proclamer à toute occasion et avec une inlassable véhémence qu'ils sont ennemis du libéralisme. Tantôt c'est Villeneuve-Bargemont qui félicite Sismondi d'avoir osé s'insurger contre « les faux dogmes de l'orthodoxie libérale [1] », tantôt c'est Ch. Périn qui propose comme but aux efforts de l'école « de soustraire le peuple qui travaille aux pernicieuses conséquences de l'individualisme libéral [2] ». Cela fait, et après avoir criblé de coups l'Individualisme abhorré, ils sautent tranquillement sur le dos du monstre et le chevauchent fort à leur aise. Tout au plus lui passent-ils un frein qui peut, le cas échéant, rendre sa marche plus régulière.

En 1832, Ch. de Coux, qui fait partie de l'entourage de Lamennais et collabore à *l'Avenir*, ouvre le premier cours d'économie catholique — et il déclare devoir y étudier cette science comme une partie de l'apologétique de la foi chrétienne, en montrant comment elle conduit à la foi, sans se croire obligé de sacrifier aucune des lois naturelles des classiques. En 1834, de Villeneuve-Bargemont, étudiant le paupérisme, ne semble pas songer à mettre en question la fatalité de l'inégalité. Il croit seulement nécessaire de rendre la société véritablement chrétienne, car c'est seulement « lorsqu'elles auront compris l'une et l'autre la destinée religieuse de l'homme, que la classe riche obéira pleinement au précepte de la charité et que la classe pauvre, éclairée

en France depuis la Révolution jusqu'à nos jours, (2 vol. Paris, Bloud et Barral, 1901), t. I, Les Précurseurs, t. II, Les Contemporains; M. Eblé, *Les Écoles catholiques d'Économie politique et sociale en France* (thèse Paris, Giard et Brière, 1905), avec bibliographie abondante.

1. Cité par V. de Clercq, *op. cit.*, t. I, ch. III, p. 29.

2. Ch. Périn, *Le Socialisme chrétien* (1 br. in-8, Lecoffre, 1879), p. 2.

sur la moralité et la nécessité de l'inégalité sociale, subira avec résignation et douceur l'injustice trop apparente de cette inégalité [1] ». En 1839 et 1841 M. de Gérando, s'occupant de *la Bienfaisance publique et des Progrès de l'industrie considérés dans leurs rapports avec la moralité de la classe ouvrière*, posait en principe que la justice est la première condition de toute organisation du travail. Mais il n'en tirait d'autre conclusion que d'encourager les institutions patronales et charitables, et surtout l'éducation religieuse comme le meilleur des préservatifs et des remèdes contre les dangers qui résultent, pour les mœurs de la classe laborieuse, de l'extension des entreprises industrielles. Le P. Gratry, qui écrit en 1848 un *Catéchisme social*, se montre, dans sa correspondance avec Fréd. Passy, un admirateur enthousiaste de Bastiat, qu'il appelle le plus grand écrivain de la langue française, et il imagine volontiers qu'un lien étroit existe entre les enseignements de l'Évangile et ceux de l'école d'A. Smith [2]. En 1861 M. de Metz-Noblat, professeur à la Faculté de Droit de Nancy, adoptant dans son livre *Les Lois économiques*, les théories de Smith, Ricardo, Maltus et Bastiat, et défendant même le prêt à intérêt contre les théologiens, ne vise à l'originalité que dans sa conclusion. Il y montre la science économique aboutissant nécessairement à une question morale : proportionner la production aux besoins, ce qui est le but de l'Économie politique, suppose un accroissement de la production, par conséquent l'épargne et la modération des jouissances, c'est-à-dire une vertu — ou bien la restriction des besoins qui est encore une vertu — ou bien la restriction de la population, c'est-à-dire la chasteté, qui est une vertu. Donc, l'Économie politique montre la nécessité de la

1. Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne ou Recherches sur la Nature et les Causes du Paupérisme en France et en Europe et sur les moyens de le soulager et de le prévenir* (3 vol., Paris, 1834), t. I, p. 121.

2. Cité par V. de Clercq, *op. cit.*, t. II, ch. I, p. 7.

vertu, en laissant à d'autres le soin de rendre les hommes vertueux. Elle pose la question et indique la solution sans la résoudre en fait. L'abbé Corbière enfin, écrivant en 1863 deux gros volumes intitulés l'*Economie sociale au point de vue chrétien*, faisait preuve d'une orthodoxie absolue et se bornait à illustrer « la concorde entre la religion et la science de la richesse ».

Des auteurs de ce groupe, le plus intéressant est l'économiste belge Ch. Périn. Comme les précédents il se réfère volontiers aux lois économiques pour comprendre le mécanisme de la vie des sociétés, mais cette analyse ne suffit pas. Il faut à ce mécanisme un moteur qui est la morale. Le malaise social disparaîtra le jour où les idées et les mœurs seront réformés sous la loi de l'Église et où tous pratiqueront la charité et le travail. Aux deux principes de charité et de travail correspondent le patronage et l'association, deux forces qui s'unissent dans la corporation et qui sont capables de résoudre par leur fusion le problème du travail. La corporation sera libre, hiérarchisée et à l'abri des passions égalitaires : « il faut que la hiérarchie soit dans la corporation comme elle est partout dans la vie humaine[1]. » Elle sera aussi tout animée de l'esprit chrétien, groupera ses membres dans des associations de piété, restaurera le règne de Jésus-Christ dans le monde ouvrier, et par l'impulsion qu'elle provoquera vers la sainteté suscitera les vertus dont la pratique peut faire renaître l'ordre social : la justice et la charité. A cette œuvre de rénovation sociale, étroitement reliée à l'éducation individuelle, l'État n'a pas à collaborer, sauf dans la mesure où l'homme, enclin naturellement au mal, fausse le jeu des institutions les meilleures et rend par exemple la concurrence malhonnête et dangereuse.

Il est difficile de trouver dans ces conceptions éco-

1. Ch. Périn, *Les Doctrines économiques depuis un siècle* (Paris, Lecoffre, 1880), p. 256.

nomico-religieuses la raison d'être de l'aversion de l'auteur pour le libéralisme. Cependant il se défend avec une véritable horreur d'être libéral et individualiste : il n'a pas de termes assez méprisants pour « le libéralisme ou sensualisme économique » qui est, en Économie politique, l'ennemi de la liberté et qui conduit au socialisme et à l'asservissement social[1]. Il ne conçoit donc qu'un individualisme matérialiste, anarchiste et cynique, qui serait l'émancipation de la brute, qui exclurait la charité, proscrirait l'association et déchaînerait la sensualité. Or le principe économique est pour lui le renoncement, c'est-à-dire le sacrifice et la mortification : « l'homme ne peut atteindre à sa fin que par le sacrifice; toute sa vie individuelle et sociale s'accomplit sous l'empire de la loi du renoncement[2] ». C'est le renoncement qui est le principe générateur et conservateur de toute civilisation et le renoncement est l'antithèse du sensualisme individualiste. La confusion est si évidente qu'il est à peine besoin de la relever. Le renoncement peut être entendu comme synonyme d'ascétisme et il conduit alors, comme l'avait très judicieusement expliqué Mandeville, à la négation de la vie sociale et à l'état sauvage. Il est contradictoire de considérer une vertu purement négative comme la cause efficiente du progrès positif. Mais le renoncement peut être entendu comme un moyen de culture morale et intellectuelle, comme le fait pour l'individu d'avoir empire sur ses passions, et alors il est à la base de la philosophie épicurienne elle-même : « Ἔχω, ἀλλ'οὐκ ἔχομαι », « Je possède, mais je ne suis pas possédé, » disait l'un de ses représentants. *A fortiori* le renoncement trouve-t-il place dans l'individualisme. Dunoyer a montré avant Ch. Périn que le vice restreint notre liberté, c'est-à-

1. Ch. Périn, *op. cit.*, ch. XII, § 4.
2. Ch. Périn, *De la Richesse dans les sociétés chrétiennes* (2 vol. in-8, Paris, Lecoffre, 1861), t. II, p. 521.

dire notre puissance, et tous les libéraux ont fait de l'éducation la condition nécessaire de l'épanouissement de la personnalité.

* * *

Cependant que les économistes catholiques agrémentaient ainsi la doctrine libérale de conceptions mystiques et morales, d'autres penseurs songeaient à une action plus directe de l'Église et à une intervention officielle de sa part dans les polémiques sociales [1]. L'initiative de cet appel à l'Église revient aux Saint-Simoniens. En 1825, Saint-Simon, posant les bases du *Nouveau Christianisme* [2], lançait contre tous les papes, avec son ordinaire grandiloquence, une quadruple accusation d'hérésie, pour ne pas s'occuper comme il convient de l'accroissement du bien-être de la classe la plus nombreuse, pour ne pas donner aux clercs une éducation qui les dispose à s'en occuper, en même temps que pour avoir formé et conservé l'ordre des Jésuites et organisé l'Inquisition. Le moment est venu d'appliquer pleinement les principes chrétiens, de rendre les hommes heureux non seulement au Ciel mais sur la terre, d'organiser l'espèce humaine d'après le principe fondamental de la morale divine et d'user de tous les pouvoirs et moyens de l'Église militante pour améliorer promptement l'état moral et physique de la classe la plus nombreuse. C'est à cette condition seule et en prenant la direction d'une réforme sociale conforme aux principes du Saint-Simonisme, que l'Église pourra conserver ou reconquérir son empire sur les peuples.

Quelques années après, en 1829, Eug. Rodrigues, dans ses *Lettres sur la Religion et la Politique*, reprenait

1. Cf. Anatole Leroy-Beaulieu, *La Papauté, le Socialisme et la Démocratie*, 4e édit. (Paris, Calmann-Lévy, 1893).

2. [Saint-Simon], *Nouveau Christianisme*, suivi des *Lettres d'Eug. Rodrigues sur la Religion et la Politique* (Paris, au bureau du Globe), 1832.

la question avec de nouveaux développements. « Un système religieux qui s'écroule, un système religieux qui tend à s'édifier, tel est le caractère fondamental de l'époque actuelle [1]. » La société, en effet, a toujours eu pour condition d'existence la religion, mais la religion doit évoluer avec la société. « Oui, s'écriait-il, j'affirme que, historiquement, le pape a été le centre de l'unité chrétienne jusqu'au xve siècle et qu'à nous seuls, disciples de Saint-Simon, il appartient de dire qu'il ne l'est plus aujourd'hui : car nous seuls osons nous proclamer les lévites d'un nouveau christianisme et le Vatican tout décrépit qu'il est tiendra bon, tant que le fondement d'un nouveau Vatican n'aura pas été jeté, et la voix affaiblie du vicaire de Jésus-Christ ne cessera de se faire entendre jusqu'à ce que de nouveaux prophètes viennent annoncer aux peuples chrétiens, à l'humanité tout entière, les nouvelles volontés de Dieu [2]. » Et Enfantin, s'adressant aux prêtres, leur disait : « L'humanité marche sans vous, hors de vous ; elle vous laisse à l'arrière-garde parmi les traînards, impotents, invalides. Montrez-lui que vous êtes encore dignes d'être ses guides... Le monde nouveau sort des entrailles du Christ; ce n'est plus le monde des nations, des races, des castes, de la naissance, de la guerre, de la servitude; non! C'est le monde de l'humanité, de la fraternité, de la paix, de la liberté, de la récompense selon les œuvres! Vous qui l'avez enfanté vous méconnaissez donc votre enfant [3]! » Ces exhortations passionnées ne trouvèrent pas d'écho, et, en désespoir de cause, Enfantin, ne pouvant se faire entendre du pape, se fit pape lui-même et égara son pontificat dans les scandales de Ménilmontant et du couple-prêtre [4].

1. Eug. Rodrigues, *op. cit.*, Lettre I, p. 125.
2. Eug. Rodrigues, *op. cit.*, Lettre XII, p. 253.
3. Cité par G. Goyau, *Autour du Catholicisme social*, 1re série. (Paris, Perrin, 1902), p. 193.
4. Au moment même où se manifestaient les prétentions

Mais d'autres invitations non moins pressantes étaient adressées à la Cour de Rome. C'était celles de Lamennais, Lacordaire et Montalembert qui, en 1830 dans le journal l'*Avenir*, défendaient simultanément la liberté, la démocratie et le catholicisme, exhortaient les prêtres à se jeter dans la mêlée et rappelaient à tous la mission sociale de la papauté. L'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832 condamna leur propagande, plus pour la forme théologiquement incorrecte que lui donnait Lamennais que pour le fond des idées [1]. Vers la même époque, Buchez dans son *Introduction à la Science de l'Histoire* abandonnait l'École Saint-Simonnienne et ses papes, pour revenir au catholicisme orthodoxe et chercher à l'incliner vers le socialisme. En 1853 François Huet, dans *Le Règne social du Christianisme*, ébauchait la théorie du socialisme chrétien « le socialisme vrai, spiritualiste, religieux » et opposait le solidarisme catholique à l'individualisme protestant.

néo-chrétiennes des Saint-Simoniens, Victor Considérant s'attachait à montrer la « vanité d'une prétendue réaction catholique », œuvre de gens qui « se sont mis à retourner en arrière, à demander à un passé trépassé ses moyens usés, battus, démolis... Écoutez, ajoutait-il, voici la grande restauration du christianisme, voire du catholicisme! Voici que notre société du XIXe siècle va se remettre à croire à l'enfer; elle va reprendre sa foi ancienne, comme un habit que l'on a quitté un jour et que l'on remet le lendemain!... Un dogme mort ne ressuscite pas; on ne refait pas le passé. » Si le christianisme a eu la société entre les mains pendant dix ou douze siècles, et s'il l'a laissé échapper, « c'est qu'il n'avait pas puissance de donner satisfaction à ses besoins. S'il a été battu, c'est qu'il n'était ni très propice, ni très fort; car, s'il eût été très propice à l'homme, l'homme ne se fût pas révolté contre lui, et s'il eût été assez fort, il n'eût pas été battu. » (*Nécessité d'une dernière Débâcle politique en France*, Paris, au dépôt, rue Jacob, 1836, p. 103-104.)

1. « Entre les idées de l'*Avenir* et les doctrines de l'encyclique *Rerum novarum*, interprétées loyalement par la démocratie chrétienne, les analogies abondent. Analogies, non point identité. La forme correctement théologique dont certaines conceptions sociales sont revêtues en 1896 leur manquait en 1830. » (G. Goyau, *op. cit.*, p. 44.)

Enfin, en 1878, un survivant du Saint-Simonisme, d'ailleurs israélite, Isaac Péreire, profitait de l'avènement de Léon XIII pour formuler à nouveau mais plus respectueusement le vœu d'une intervention de l'Église dans le redoutable problème du paupérisme et du travail.

Une grande œuvre sociale, écrivait Péreire dans *La Question religieuse*[1], s'impose à l'Église. Longtemps elle a rempli une fonction émancipatrice. Ce qu'elle a fait pour les esclaves et les serfs, il lui faut le refaire pour les foules innombrables qui souffrent dans les sombres profondeurs de la société et les régions arides du travail. Pour avoir failli à sa mission à partir du XVIe siècle et s'être unie aux rois pour asservir les peuples, elle a permis à Luther de lui enlever 200 millions d'âmes; alliée à l'aristocratie féodale en 1789 et 1793 elle a risqué de périr avec elle. Il lui faut revenir au peuple et à sa vraie mission. De son côté la société fait fausse route en détruisant la foi traditionnelle des peuples, sans avoir rien à mettre à la place. L'esprit de guerre et de haine se développe entre ouvriers et patrons, pauvres et riches, possédants et prolétaires. La concurrence industrielle met les nations aux prises; il faut qu'une grande force morale discipline les passions et hausse les cœurs, car la force légale ne saurait suffire à la tâche. « La loi punit le mal, elle ne crée pas le bien; elle est le glaive qui frappe, elle n'est pas le flambeau qui éclaire[2]. » Or cette force morale, c'est du catholicisme seul qu'elle peut venir, de la seule Église organisée assez fortement pour exercer une grande action sociale. Pour reprendre le grand enseignement moral qui a transformé le paganisme romain et civilisé les barbares, il faut des apôtres et des missionnaires, il faut le dévouement passionné dont sont animés ses

1. 1 br. (Paris, Motteroz), 1878.
2. I. Péreire, *op. cit.*, ch. IV, p. 31.

ministres. « Le jour où le clergé se mettra à la tête du mouvement social pour le succès d'une noble cause de civilisation et de progrès, cette cause sera gagnée d'avance [1]. » Ce sera la revanche de l'Église sur Luther que de faire triompher par un immense effort de charité universelle le principe vraiment chrétien de la solidarité, auprès duquel le dogme et le culte ne sont que des accessoires, et de faire régner la justice dans le domaine de la distribution, où les économistes ont systématisé la misère.

Or la papauté, fermée sous le pontificat de Pie IX à l'Économie sociale qui gardait à ses yeux quelque allure révolutionnaire, se trouvait inclinée sous celui de Léon XIII à consolider sa puissance spirituelle, isolée désormais du pouvoir temporel, en réconciliant dans la mesure du possible « l'Église avec l'esprit moderne et par conséquent avec la démocratie [2] ». « Les grandes questions de l'avenir, disait le cardinal Gibbons, ne seront plus des questions de guerre, de commerce, ou de finances, mais des questions sociales, concernant l'amélioration du sort des grandes multitudes populaires et en particulier des classes ouvrières... Il est d'une importance capitale pour l'Église de se ranger constamment et avec fermeté du côté de l'humanité et de la justice, à l'égard des masses qui composent la famille humaine [3]. » L'occasion était belle de revenir sur l'œuvre de la Révolution pour montrer ses lacunes, attestées par le malaise persistant des peuples et pour attirer les hommes à l'Église, comme à la source unique de l'ordre, de la paix et de la justice. Assez longtemps, l'hypocrite respect de la

1. I. Péreire, *op. cit.*, ch. VI, p. 40.
2. A. Leroy-Beaulieu, *La Papauté, le Socialisme et la Démocratie*, ch. II et III. Cf. Ch. Combes, *Catholicisme et Socialisme* (*Idées sociales et Faits sociaux*, 1 vol., Fontemoing, 1903, p. 103 et suiv.).
3. Cité par F. Brunetière, *Questions actuelles* (Paris, Perrin, 1907) : *Le Catholicisme aux États-Unis*.

bourgeoisie avait relégué le clergé dans le rôle ingrat de gendarmes en soutane, qu'un libéralisme courtois, plus dangereux que les attaques brutales, dépouillait de toute influence, sauf dans la mesure nécessaire pour opposer un frein aux convoitises populaires. Il fallait aller au peuple, et puisque le peuple impatient de la tutelle et de la charité réclamait la justice, se rappeler que le *Sermon sur la Montagne* déclarait bienheureux ceux qui sont altérés de justice, et soutenir en la définissant cette aspiration nouvelle. Le pape, interprète et représentant du Christ, n'était-il pas de droit divin le gardien de la justice? Ne détenait-il pas la seule autorité capable de l'imposer aux riches et de la discipliner chez les pauvres? « Que signifient, écrivait Brunetière après une visite au Vatican, que signifient, en dehors du christianisme, les mots même de « Liberté », de « Fraternité », d' « Égalité »? A quelle réalité répondent-ils, dans la nature ou dans l'histoire? Et les idées qu'ils expriment, dont on chercherait vainement le « mobile » autre part que dans l'Évangile, que sont-elles autre chose que les « laïcisations », si je puis ainsi dire, de l'idée chrétienne[1]? »

Avant même de devenir Léon XIII, le cardinal Pecci était préparé à s'intéresser aux questions sociales et à devenir le « pape des ouvriers ». On raconte qu'il goûtait Bastiat et, de 1877 à 1878, en sa qualité d'archevêque de Pérouse, il avait adressé à ses ouailles de très importantes lettres pastorales *sur l'Église et la Civilisation* où il montrait l'injustice des attaques dirigées contre l'Église, au nom du progrès, et où il décrivait et condamnait les abus dont certaines catégories d'ouvriers étaient victimes[2]. Après son élection, différentes circonstances attirèrent son attention sur l'opportunité de

1. F. Brunetière, *Discours de Combat* (Paris, Perrin, 1903) : *Les Raisons actuelles de croire*, p. 25-26.

2. On trouvera ces lettres citées en appendice dans l'ouvrage précité d'Isaac Péreire, *La Question religieuse*.

formuler quelques principes directeurs, à l'usage des catholiques préoccupés des problèmes sociaux[1]. Ce furent d'abord les pèlerinages ouvriers. En 1885 l'Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers envoyait à Léon XIII un pélerinage composé d'une centaine de patrons et porteur d'une adresse dans laquelle un millier d'industriels français déclaraient que l'Église pouvait seule « rétablir dans la famille industrielle la pratique de la justice et de la charité ». En 1887 un pèlerinage de 800 ouvriers était présenté au pape par le comte de Mun. En 1889 le cardinal Langénieux, au nom de 10 000 ouvriers, implorait du pape un appel à la justice des pouvoirs publics et « suppliait S. S. de faire respecter les lois de la justice et du droit dans les rapports nécessaires des hommes entre eux. » En même temps, le cardinal Gibbons, au nom de l'épiscopat américain, obtenait de Léon XIII la rétractation de la condamnation par lui portée contre l'association ouvrière américaine des *Chevaliers du travail*, et le cardinal Manning se faisait l'avocat des dockers de la Tamise. En 1890, au Congrès de Liège, des dissentiments graves et prolongés s'étaient produits entre catholiques sociaux et entre revues catholiques à propos de la légitimité et de l'opportunité de l'intervention de l'État dans les questions ouvrières. L'encyclique *De conditione opificum* fut la réponse du pape aux sollicitations qui lui venaient de toutes parts et, dans les derniers mois de 1891, 15 000 pèlerins vinrent le remercier d'avoir ainsi donné satisfaction au besoin de la catholicité.

Il va de soi que l'encyclique n'est pas un exposé didactique d'économie politique[2]. Le pape prend manifes-

1. A. Leroy-Beaulieu, *La Papauté, le Socialisme et la Démocratie*, ch. IV.

2. L'encyclique pontificale a été maintes fois reproduite et commentée. On en trouvera le texte et une très remarquable analyse dans l'ouvrage précité de M. Anatole Leroy-Beaulieu. Consulter également l'ouvrage du R. P. Vincent Maumus,

tement soin d'éviter les discussions d'école, dans lesquelles sa parole n'aurait aucune autorité particulière et n'obligerait pas les fidèles. Il s'en tient à déterminer à l'usage des catholiques les devoirs auxquels les astreint la justice et qu'ils ne peuvent rejeter sans se mettre en rébellion de fait, sinon de droit, contre l'autorité suprême que reconnaît leur foi[1].

Un redoutable conflit est né, dit le pape, dans la société moderne, comme suite naturelle des progrès de l'industrie, de l'altération des rapports entre patrons et ouvriers, de l'inégalité des conditions et de l'usure, c'est-à-dire de l'appropriation indue par quelques-uns du travail d'autrui, sans parler de la corruption générale des mœurs. Il importe donc d'examiner ce conflit et d'indiquer les moyens de le résoudre, conformément à la justice et à l'équité.

Une solution est proposée par les socialistes : elle consiste à supprimer la propriété privée et à confier l'administration économique de la société à l'État et aux municipalités, chargés en outre de procéder à une égale répartition des biens. Cette solution est injuste. Elle porte atteinte aux droits légitimes des propriétaires et au droit pour chacun de disposer librement du fruit de son travail. La propriété privée et personnelle est pour l'homme de droit naturel, c'est-à-dire conforme à sa nature. L'homme capable de disposer, obligé de posséder pour donner satisfaction à ses besoins sans cesse renaissants, a un droit naturel de propriété, conséquence de son droit naturel de vivre et antérieur au droit de l'État. La propriété foncière est

L'Église et la Démocratie, Histoire et Questions sociales (Paris, Lethielleux, 1893).

1. Sur l'attitude de l'Église catholique en face des doctrines sociales, voir G. Fonsegrive, *La Crise sociale* (Paris, Lecoffre, 1901), ch. VII, p. 351 et suiv. « L'Église, dit l'auteur, ne demande qu'une chose en politique, en sociologie, en économique : c'est à savoir que les droits ne soient point lésés, que la justice soit respectée. »

aussi légitime que la propriété mobilière : Dieu a voulu, non la domination confuse et commune de tous sur la terre, mais sa répartition libre par l'industrie et les institutions humaines. La propriété foncière sert à la commune utilité : la terre, source de la richesse, est d'autant mieux exploitée que l'appropriation est plus respectée. Supprimer cette appropriation, c'est dépouiller l'individu du fruit de son travail. La propriété foncière n'est pas moins indispensable à la conservation de la famille. Le père doit nourrir ses enfants et leur constituer un patrimoine. Les enfants sont le prolongement du père et par conséquent peuvent légitimement recevoir ses biens en héritage. Les socialistes en substituant l'autorité et la prévoyance de l'État à l'autorité et à la prévoyance paternelle, vont à l'encontre de la justice naturelle. Enfin la solution socialiste entraînerait par ailleurs les plus funestes conséquences : perturbations sociales, servitudes, jalousies, discordes, mécontentement, disparition de tout stimulant de l'activité, richesses taries dans leur source, égalité dans le dénuement, l'indigence et la misère. « La théorie socialiste de la propriété collective est absolument à répudier, comme préjudiciable à ceux-là mêmes qu'on veut secourir, contraire aux droits naturels des individus et dénaturant les fonctions de l'État. » Le premier principe de ceux qui veulent le bien du peuple doit donc être l'inviolabilité absolue de la propriété privée.

A la solution socialiste, Léon XIII oppose aussitôt la solution chrétienne. Celle-ci part de cette constatation que l'égalité est inconcevable et que l'homme doit d'abord prendre sa condition en patience. L'inégalité sert le bien commun grâce à la division du travail. Le travail lui-même étant pour le chrétien une expiation doit être accepté avec joie. C'est tromper le peuple que de lui promettre une vie exempte de souffrances et de peines. Par contre, au lieu de rendre plus aigu l'antagonisme du capital et du travail, il convient

de mettre en lumière la solidarité qui les unit et l'harmonie des intérêts qu'ils font naître. Pour supprimer le conflit apparent qui les oppose l'un à l'autre, l'Église, gardienne des vérités religieuses, possède une admirable vertu, car elle seule peut déterminer et faire respecter les devoirs réciproques, dérivant de la justice, des pauvres et des riches, des patrons et des ouvriers. Les ouvriers ont le devoir de fournir un travail intégral et consciencieux, de ne pas léser le patron, de ne pas participer à des séditions violentes et de résister aux conseils pernicieux des démagogues. Les patrons ont le devoir de respecter la dignité de l'ouvrier, de considérer en lui l'homme et non seulement la force de travail, de veiller à ses intérêts moraux et matériels, de ne pas lui imposer un travail excessif et de lui donner un salaire convenable. Exploiter la misère est un crime réprouvé par les lois divines et humaines. A ces devoirs s'ajoutent nécessairement pour le chrétien la considération de la vie future. Les pauvres y puiseront le réconfort de l'amour du Christ qui les destine à l'éternelle béatitude et qui donne une valeur et une utilité à leurs souffrances. Les riches se souviendront des menaces du Christ contre ceux d'entre eux qui font de leur richesse un mauvais usage et qui n'admettent pas leurs frères à en bénéficier. Entre tous les enfants de Dieu doit régner la concorde et l'amour; le christianisme seul peut obtenir ce résultat, en pénétrant et touchant les âmes.

Ces moyens d'action spirituels seront complétés par l'action de l'État qui doit organiser le gouvernement en vue de la prospérité publique et, au nom de la justice, sauvegarder le salut et les intérêts de la classe ouvrière, qui est dans la société le grand nombre. Un devoir de l'État domine tous les autres : c'est l'observation rigoureuse de la justice distributive; la répartition du produit social doit se faire sans oppression d'une classe sur l'autre. Il doit aussi éviter

que, dans les grèves, la tranquillité publique et la liberté du travail ne soient compromises. Il doit écarter les causes de chômage et de conflit, veiller aux conditions du travail, en particulier du travail des enfants qui ne seront employés que si l'âge a suffisamment développé en eux les forces physiques, intellectuelles et morales. Le travail ne doit pas être trop prolongé et il doit être suspendu le jour du Seigneur. Une protection spéciale ira aux indigents, sans richesse pour se mettre à couvert des injustices. L'État doit encore respecter la propriété et s'abstenir de toute mesure, fiscale ou autre, tendant à établir une absurde égalité.

Le pape examine spécialement la question de la fixation du salaire qui donne lieu aux plus graves dissentiments entre partisans et adversaires de l'intervention de l'État. Le taux des salaires est déterminé par l'offre et la demande. Mais, au-dessus de la libre volonté des contractants, « il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. C'est une injustice coupable que d'abuser de la nécessité ou de l'isolement de l'ouvrier pour réduire sa rémunération. » Ainsi le salaire légitime est celui que détermine l'usage et qui assure le nécessaire au travailleur. Seul le salaire de famine est explicitement condamné[1].

Est-ce à dire que l'État doive intervenir en cette matière? En principe, non, pas plus qu'en ce qui concerne la fixation de la journée de travail. Il est à craindre en effet que les pouvoirs publics n'interviennent d'une façon inopportune (ne magistratus inter-

1. Certains interprètes catholiques de l'encyclique tels que Ch. Périn et J. Rambaud admettent même la possibilité d'abaisser le salaire au-dessous du taux accoutumé, sans que la justice soit lésée, si l'état de l'industrie l'exige ou si l'ouvrier travaille mal par maladresse ou faiblesse. (Cf. Léon Polier, *L'Idée du juste salaire*, thèse Toulouse, 1903, p. 88.)

ferat sese importunius), à cause de la variété des circonstances de temps et de lieux. Mieux vaut que la solution soit réservée au jugement des corporations ou que l'on recoure à quelque autre moyen de sauvegarder les intérêts des ouvriers, « en y joignant, si l'affaire le réclamait, le secours et l'appui de l'État ».

Enfin le pape se déclare partisan déterminé des associations, telles que mutualités, assurances, patronages et surtout corporations ou syndicats mixtes. Ces associations sont de droit naturel et doivent être autorisées, à moins d'être contraires à la sécurité de l'État, à la moralité ou à la justice. Et encore, convient-il d'apporter dans ces restrictions les plus grandes réserves. Les associations seront autonomes et rédigeront librement leurs statuts. Elles se souviendront que la condition principale de leur succès est de viser le perfectionnement moral et religieux de leurs membres. Le dernier mot de Léon XIII est un éloge ardent de la charité, reine et maîtresse de toutes les vertus. « C'est d'une abondante effusion de charité qu'il faut principalement attendre le salut. »

Il est malaisé d'imaginer un exposé plus respectueux du libéralisme économique que cette encylique. Sans insister sur la condamnation expresse et formelle du socialisme, condamnation si nette qu'il n'est plus possible à un catholique de se dire socialiste sans méconnaître ouvertement l'autorité pontificale, il est visible que Léon XIII ne met en question aucun des principes économiques que la lecture de Bastiat avait pu lui inculquer. Il leur ajoute l'idée de droits naturels, repoussée par les individualistes comme étrangère au contenu du droit positif, mais qui peut trouver place dans le code divin interprété par le représentant de Dieu. Il leur ajoute aussi l'obligation morale qui s'impose aux chrétiens de s'inspirer de l'idée de justice pour s'acheminer à la perfection et certes aucune prescription venant d'une telle source ne saurait être plus légitime ni plus admirablement dans la logique

du système individualiste. Il n'est pas pour lui d'auxiliaire plus précieux que cette idée de justice, sanctionnée par la religion pour la masse des croyants, surtout dans les termes ou elle est définie, soigneusement distinguée de la charité, et complétée comme elle doit l'être par la charité, vertu morale engendrant des obligations morales, créatrice de devoirs et non de droits [1].

Comme il arrive d'ordinaire, les catholiques sociaux réussirent à trouver dans cette encyclique si précise et si nette moins ce qui y était que ce qu'ils y venaient chercher. Tandis que dans certains milieux « bien pensants », on jetait les hauts cris devant le socialisme de Léon XIII et qu'on allait jusqu'à prier pour la santé du Saint-Père, les catholiques intelligents s'orientèrent de plus en plus vers les études sociales et les œuvres se multiplièrent. Toutefois, cédant à l'opinion commune, ils prirent sur eux de voir dans l'encyclique une invitation à recourir à l'intervention de l'État, que le pape n'acceptait manifestement, avec les libéraux, que comme un pis-aller et une suprême ressource [2].

1. La même distinction est faite dans le *Motu proprio* de Pie X : « Pour empêcher le désaccord entre le riche et le pauvre, il est nécessaire de distinguer la justice de la charité. Il n'y a pas de droit de revendication, sinon quand la justice a été lésée. » (VI, d'après l'encyclique *Rerum novarum.*)

2. Cf. en particulier : Léon Grégoire (Georges Goyau), *Le Pape, les Catholiques et la Question sociale* (2e edit., Perrin, 1895). Un passage de l'encyclique prête à confusion et sert d'ordinaire aux interventionnistes catholiques à justifier leur thèse. « Que l'État, dit la traduction française au § 3, se fasse donc à un titre tout particulier la providence des travailleurs. » M. Anatole Leroy-Beaulieu (*La Papauté, le Socialisme et la Démocratie*, p. 135) a très justement fait remarquer que cette traduction est inexacte. Le texte latin porte, en effet : « Quocirca mercenarios... debet cura providentiaque singulari complecti respublica », c'est-à-dire « c'est pourquoi les salariés doivent être entourés par l'État d'une sollicitude et d'une vigilance particulières ».

II

L'encyclique *Rerum novarum* avait délibérément orienté l'effort des catholiques militants vers les questions sociales[1]. Dès 1892 une partie du clergé catholique se lançait avec ardeur dans la voie nouvelle que lui indiquait son chef, et des conférences d'Économie sociale étaient faites dans plusieurs Églises, en dépit de l'obstruction et des désordres provoqués par des socialistes et des anarchistes. Pour un certain nombre de catholiques il demeurait définitivement acquis que le christianisme social, rattaché par quelques théologiens à la philosophie thomiste et approuvé par le pape, était, non pas « un simple accès de ferveur évangélique » ni « une séduisante excroissance tant bien que mal ajoutée au dogme », mais « une pièce nécessaire, une suite indispensable de la doctrine catholique, un indissoluble fragment du christianisme intégral[2] ». Pour exercer une action sociale, le catholicisme devait avant tout accepter le fait démocratique. Mais déjà certains libéraux du second Empire avaient établi une synonymie entre l'idéal du citoyen et l'idéal du chrétien. Il suffisait de marquer à tout le moins, avec une netteté parfaite, la conciliation possible et désirable du catholicisme et de la démocratie. « Le catholicisme, écrit à cet effet M. Goyau, c'est l'épanouissement le plus complet que puisse rêver la personne humaine... La démocratie, de son côté, entendue... au grand sens du mot, c'est aussi l'épanouissement le plus complet que puisse rêver le citoyen... A la période des meneurs turbulents et irresponsables... la démo-

1. Cf. Max Turmann, *Le Développement du Catholicisme social*, (Paris, Alcan, 1901); G. Weill, *Histoire du Mouvement social en France*, 1852-1902 (Paris, Alcan, 1905), ch. XVI.

2. G. Goyau, *Autour du Catholicisme social*, 2e série, p. 13.

cratie substituera sur tous les terrains, la période des *autonomies responsables*. Et le double apprentissage du catholicisme et de la démocratie imprimera aux citoyens français un merveilleux élan[1]. » De cette association d'idées est né en France et en Italie le nouveau parti chrétien démocrate, auquel l'encyclique *Graves de communi* est venue apporter en 1897 l'approbation expresse de Léon XIII. Le pape, distinguant pour répondre à certaines inquiétudes allemandes la démocratie chrétienne, respectueuse des pouvoirs constitués, de la social-démocratie révolutionnaire, encourage en effet « cette ordonnance de la société civile dans laquelle toutes les forces sociales, juridiques et économiques... coopèrent proportionnellement au bien commun, en aboutissant finalement à un surcroît d'avantages pour les classes inférieures ».

Parmi les ecclésiastiques français qui se sont consacrés à la propagation des idées nouvelles, il en est quatre qui ont plus particulièrement contribué à leur diffusion : l'abbé Garnier, qui, par la conférence et la presse, se fit dans toute la France l'apôtre de l'évangile démocratique et qui tenta de constituer, en face de l'*Œuvre des Cercles* de MM. de Mun et de la Tour du Pin Chambly, œuvre monarchique et aristocratique, l'association républicaine qui prit le nom d'*Union Nationale*; l'abbé Lemire, qui se fit au Parlement le défenseur de la réforme sociale par le christianisme; les abbés Gayraud et Naudet, qui ont formulé le rudiment de doctrine qui domine ce mouvement beaucoup plus pratique que théorique. Le premier[2], voyant dans la démocratie « le régime politique du gouvernement de l'État par le peuple lui-même au moyen de représentants élus », prend soin de signaler trois faits sociaux qui limitent nécessairement l'étendue des réformes

1. G. Goyau, *op. cit.*, p. 16-17.
2. Abbé Gayraud, *Les Démocrates chrétiens, Doctrine et Programme*, Paris (Lecoffre), 1899.

possibles. C'est l'inégalité des besoins et des forces dans les différents individus, la nécessité de la propriété privée et de la diversité des classes et des conditions, l'antériorité de l'égoïsme humain comme cause des vices de la société, toutes propositions qui sont de l'essence même de l'individualisme. L'école doit tenir compte de ces faits et chercher à les coordonner et régler conformément aux principes divins de fraternité et de justice. L'État n'a, pour atteindre ce résultat, qu'une fonction restreinte qui consiste à faciliter aux hommes l'exercice de tous leurs droits et l'accomplissement de tous leurs devoirs. Le grand rôle revient à l'individu qu'il convient d'affranchir et d'éduquer progressivement par la décentralisation, les cercles d'études et les associations ouvrières.

M. Naudet[1] a voué à l'individualisme une de ces haines vigoureuses que le vice inspire à la vertu. Créant un néologisme hardi et inutile, il se sépare avec horreur de « l'école libéraliste » dont les théories lui paraissent « les plus insensées, les plus funestes aux bonnes mœurs, les plus destructives de la notion de l'ordre social[2] ». Et de fait on ne saurait mépriser comme ils le méritent, s'ils avaient jamais existé, des économistes qui font de l'homme une machine, laissent le fort écraser le faible, acceptent toutes les tyrannies, celle du nombre, de l'argent et de l'opinion, n'admettent aucun droit pour l'Église, la famille, ni l'association, ignorent la solidarité et aboutissent logiquement à l'anarchie où les conduit leur folie, ainsi qu'il advient aux malades indociles de M. Purgon. M. Naudet adopte comme programme de la démocratie chrétienne l'encyclique *Rerum novarum*. Il insiste surtout sur la nécessité d'instruire l'ouvrier sur ce qui touche à sa situation économique et sociale, afin qu'il prépare lui-même son émancipation, et sur l'idée maîtresse de la

1. *La Démocratie et les Démocrates chrétiens* (1900).
2. Abbé Naudet, *op. cit.*, p. 25-26.

démocratie chrétienne que « l'être humain doit toujours tendre à son intégral développement[1] », idées qui sont l'une et l'autre beaucoup plus « libéralistes » que l'auteur ne s'en doute.

Le mouvement chrétien démocrate prit assez rapidement de l'extension. En 1894 paraissait à Lille une revue mensuelle : *La Démocratie chrétienne*, qui organisait en 1895 à Saint-Quentin et en 1896 à Amiens deux congrès sociaux de prêtres. En même temps, se multipliaient les congrès catholiques d'ouvriers, dont un industriel, M. Harmel, organisateur au Val-des-Bois d'une corporation chrétienne libre sur le type défini par Le Play et Ch. Périn[2], avait présidé le premier, tenu à Reims en 1893. En 1896 un nouveau congrès réunissait dans la même ville plus de 20 000 ouvriers groupés en 213 associations dont les principales étaient l'Union démocratique du Nord, celle des Ardennes, celle de Paris et la Fédération des travailleurs chrétiens du Centre et de l'Ouest. La même année, et toujours à Reims, se tenait un Congrès de 800 prêtres qui témoignaient de leur évolution républicaine en acceptant le service militaire et en définissant le devoir social du prêtre.

La démocratie chrétienne a trouvé un représentant particulièrement convaincu et actif dans la personne d'un ancien polytechnicien, M. Marc Sangnier-Lachaud, fondateur d'une association catholique d'action sociale, le *Sillon*, dont les groupements locaux sont aujourd'hui répandus dans toute la France et qui, grâce au zèle inlassable et à l'énergique impulsion de son chef, a pris le pas sur toutes les autres manifestations du catholicisme social. Avec le *Sillon*[3], la démocratie

1. Abbé Naudet, *op. cit.*, p. 127, 293.

2. Cf. *Fileur du Val-des-Bois* (Marne), dans la collection de monographies : *les Ouvriers des Deux Mondes* (2e série, t. V, monographie 83).

3. Consulter les deux principaux ouvrages de M. Marc Sangnier : *L'Esprit démocratique* et *La Vie profonde* (Librairie

chrétienne tente une application originale et nouvelle du christianisme à la solution des conflits économiques, en voyant en lui moins la source d'autorité et moins la source de justice que la source d'amour. Il ne s'agit pas de représenter le catholicisme agressif et mystique, gardien quelque peu bourru du dogme, mais un catholicisme tolérant, tel qu'il fut dans l'esprit de son fondateur, principe de dévouement inlassable et de foi agissante qui doit, au temporel et dans la vie économique quotidienne, produire ses effets. La concurrence intense fait naître des conflits et des haines; ces conflits peuvent être atténués, comme l'a dit Léon XIII, par une abondante effusion de charité. C'est donc par l'extrême amour, par l'amour d'origine supra-humaine, que les questions sociales seront résolues et c'est par lui qu'il est possible de toucher et de gagner les âmes. La devise du *Sillon* indique cette tendance essentielle, puisqu'elle est la simple parole de Saint-Jean : « Credidimus caritati », « nous avons cru à l'amour ».

Le point de départ de la doctrine du *Sillon* consiste dans une adhésion sans réserve à la démocratie. Il faut avant tout dégager le sens de l'évolution humaine et de la destinée nationale et non pas imposer un programme social tracé à l'avance par un théoricien en chambre. Il faut connaître le milieu, ce qui est l'œuvre du savant. Or cette étude préalable conduit à considérer, avec de Tocqueville, la démocratie comme un fait et comme le nécessaire aboutissement de toute notre évolution historique. Il est donc absurde et vain de protester éternellement contre ce fait et il reste seulement à faire de la démocratie un régime bienfaisant,

académique Perrin) et celui de M. Louis Cousin : *Vie et Doctrine du Sillon* (Paris, E. Vitte, édit.). Se reporter en outre à la revue bimensuelle *le Sillon* (fondée en 1902). — La critique du mouvement sillonniste a été présentée, avec quelque partialité, par l'abbé Emmanuel Barbier, *Les idées du Sillon. Étude critique* (Paris, Lethielleux, édit.).

ce qui suppose qu'on en pénètre le sens profond et qu'on fait le nécessaire pour s'y adapter.

Qu'est-ce donc que la démocratie? C'est, dit M. Marc Sangnier, « l'organisation sociale qui tend à porter au maximum la conscience et la responsabilité de chacun ». La formule n'est pas irréprochable, puisqu'elle est la définition psychologique et morale d'un régime politique et économique, ne convenant par conséquent ni au seul défini ni à tout le défini. Cependant la formule désigne assez exactement l'idéal d'une société dont le gouvernement est démocratique, et cet idéal est proprement individualiste. M. Marc Sangnier s'en défend. C'est là, d'après lui, une étrange erreur. « Si nous voulons des individualités fortes, dit-il en usant d'une antithèse qui me demeure impénétrable, ce n'est pas par individualisme, au contraire[1]. » En réalité, M. Marc Sangnier définit à merveille la fin que l'individualisme propose à l'individu : développer la valeur morale de chaque citoyen. Après Kant, il fait de l'individu une fin en soi, quelque chose qui déborde et dépasse de toutes parts les sociétés humaines, simples supports au développement des personnalités, et il voit jusque dans la Déclaration des Droits de l'homme une survivance de l'individualisme chrétien, le respect de l'individu, la notion de la valeur infinie d'une seule âme humaine. Protestant contre l'étrange prétention si souvent formulée que l'individu n'est rien et que la société est tout, il estime que l'individu doit se développer dans les cadres de la famille et de la profession, sans être absorbé par eux.

L'avenir de la démocratie dépendra de l'éducation donnée à l'opinion publique. Jusqu'ici l'esprit démocratique nous manque. On a cru à tort qu'il suffisait de proclamer le peuple roi pour qu'il le fût en effet. Il lui reste à acquérir les deux qualités essentielles qui

1. Marc Sangnier, « Pour la Société par l'individu ». *Le Sillon*, 10 août 1904, p. 83.

constituent le véritable esprit démocratique, c'est-à-dire l'esprit de responsabilité et l'esprit de tradition. L'esprit de responsabilité qui oppose de lui-même les devoirs aux droits, qui ne se borne pas à revendiquer des libertés, mais qui, développant les intelligences et rendant les hommes plus conscients des réalités, leur permettra de se soustraire à la servitude anonyme et hypocrite qui pèse sur la démocratie actuelle, du fait d'une majorité préoccupée des intérêts non de la France mais d'un parti — l'esprit de tradition qu'on oppose à tort à la démocratie, puisque la démocratie est le fruit de notre évolution traditionnelle, et grâce auquel nous éviterons de confondre la destruction brutale avec le progrès.

Comment peut-on généraliser l'esprit démocratique? Ce ne peut être en agissant directement sur la masse. Les différentes couches sociales et les différents individus ne sont pas capables d'un même effort intellectuel. Il y aura toujours des dirigeants, individualités fortes en avance sur les individualités faibles. Il faut donc agir sur ces dirigeants, créer une élite, non seulement dans les classes élevées, mais surtout dans les milieux ouvriers. Il faut éduquer des individus capables de conduire le labeur corporatif et le mouvement syndical. Dans cette œuvre éducatrice, le catholicisme doit jouer un rôle capital. C'est à lui qu'il appartient d'élever l'âme populaire au-dessus des préoccupations matérielles. Lui seul dispose d'une autorité sociale capable de donner à la démocratie les vertus qui lui sont indispensables et de préciser son idéal de fraternité et son rêve de justice. Mais il lui faut pour cela se transformer tout le premier. Dans une société qui évolue, le catholicisme doit évoluer et ne pas demeurer éternellement attaché à des formes sociales et politiques vieillies. Il lui faut donc lutter contre certains de ses fidèles, que M. Sangnier appelle « les ennemis intérieurs du catholicisme » et qu'il traite sans indulgence. Les ennemis intérieurs du catholicisme ne voient en lui qu'une force

de conservation sociale et un instrument de défense pour leurs privilèges menacés. La bienfaisance est pour eux quelque chose comme le salaire qu'on donne aux gendarmes. Confinés dans leur solidarité haïssable de gens « bien pensants », ils ne voient pas que leur inintelligence des besoins présents, leur paresse, leur incurie sociale, leur morgue hautaine, leur dureté, leurs vices élégants, la stérilité de leur foi vaine, l'engourdissement de leur volonté épanouie dans son néant, compromettent le christianisme. Ils n'ont jamais compris, jamais senti le Christ. Le christianisme est avant tout et doit demeurer l'expansion généreuse, le dévouement actif et incessant; en un mot, c'est l'amour. « Votre œuvre, disait M. Foucault, évêque de Saint-Dié, aux congressistes du *Sillon* en 1904, est une œuvre d'amour. »

Le Sillon aura donc à remplir deux tâches essentielles : l'éducation démocratique et la préparation de certaines réformes économiques. L'éducation démocratique ne lui paraît pas devoir s'imposer de l'extérieur. Le maître n'est qu'un collaborateur qui habitue l'individu à faire usage de sa liberté, à penser, à parler et à agir par lui-même. Deux institutions lui servent à atteindre ce but : des « Cercles d'études », œuvre propre des jeunes gens qui les composent et destinés à leur formation personnelle. Des conférences sur des questions sociales et religieuses y sont préparées et faites par les jeunes membres du *Sillon* sous la direction de conseillers plus âgés. D'autre part, des « Instituts populaires » ou un « plus grand Sillon » mettant en contact, grâce à des discussions contradictoires, « les sillonnistes » et la masse de ceux qui s'intéressent par nécessité ou par goût aux questions sociales. Quant aux réformes économiques, elles ont pour objet de préparer le régime futur qui doit succéder aux formes vieillies de notre organisation et que la démocratie doit définir et accepter avant que la législation ne le consacre. Ce régime futur est d'ailleurs assez vaguement décrit par

M. Marc Sangnier, puisque l'évolution naturelle en doit être le principal artisan. Il y fait place à la propriété individuelle, sauvegarde de la valeur morale de l'individu et de l'existence de la famille, encore que la propriété capitaliste actuelle puisse se transformer, comme on a vu disparaître ou se transformer l'esclavage, le salariat et diverses formes de la propriété. Il se montre partisan des coopératives qui pourraient un jour se substituer au patronat et au salariat, à condition que l'on découvre les formes précises et concrètes qui conviennent à ces organes nouveaux de la production et que la conscience prolétarienne s'élève à la hauteur de ses responsabilités. Il est également favorable aux syndicats, pourvu qu'ils soient réellement des organes professionnels et non, comme certains syndicats actuels, des organes politiques penchant à droite ou penchant à gauche et exploités par les démagogues [1].

Tel est, dans sa dernière expression, le programme de la démocratie chrétienne; il est incontestable que, soutenu par l'ardente propagande des adeptes du *Sillon*, il ne peut que servir la cause individualiste. M. Marc Sangnier, dans les discussions contradictoires qu'il conduit avec beaucoup de verve et d'à-propos, aime à montrer aux socialistes qu'il y a en eux des chrétiens qui s'ignorent. S'il était permis de retourner l'argument contre son auteur, je dirais volontiers qu'il y a en lui un individualiste qui ne se connaît pas — et j'estime, pour ma part, qu'il y aurait grand profit pour le *Sillon* à s'appuyer sur une doctrine plus vaste et que

1. Il existe un autre groupe catholique, assez voisin du *Sillon*, mais qui ne nous fournit pas de programme économique plus précis : c'est *l'Association catholique de la Jeunesse française*, fondée en 1886, et que préside M. J. Lerolle. Il m'a paru au contraire — et c'est pourquoi je n'insiste pas — que cette Union présentait plus nettement encore les deux défauts du *Sillon* : instabilité et confusion à la base, indécision quant aux aspirations. Cf. *Almanach de l'Action populaire*, 1904, *Guide social*, 1905 (Paris, Lecoffre).

deux siècles de controverses ont amené à un plus haut degré de précision et de solidité scientifiques [1]. Il dispose en effet d'une force morale qu'il ne doit pas égarer dans la lutte qu'il soutient et dont il ne se dissimule pas les difficultés : lutte contre un milieu manifestement hostile que des causes diverses tendent à détacher de plus en plus de l'idée religieuse; lutte contre ses propres troupes, puisque dans la minorité catholique elle-même le catholicisme a des ennemis; lutte enfin contre les susceptibilités des gardiens du dogme qui semblent parfois s'inquiéter du parfum d'hérésie qu'ils croient discerner dans les nouvelles tendances [2]. Or, le *Sillon* paraît assez disposé, faute d'une ligne de conduite nettement tracée et à dessein sans

1. Certains de ceux qui fréquentent la jeunesse ouvrière ne craignent pas d'avouer, en effet, que le point faible de la propagande qui s'adresse à elle, c'est l'insuffisance doctrinale de cette propagande. D'où la nécessité par eux sentie, en plus des bonnes intentions, d'une doctrine raisonnée et solidement constituée chez ceux qui veulent aller au peuple. (A. Deschamps, *Du Profit que retire un jeune homme de l'histoire des Doctrines économiques*, Réforme sociale, 1er octobre 1902, § 1, note.)

2. Dans une encyclique publiée en 1906, le pape Pie X a semblé vouloir rompre avec l'attitude bienveillante que son prédécesseur gardait vis-à-vis des *democristi* italiens. Il interdit à tout clerc ou laïque d'adhérer à la *Ligue démocratique nationale* que dirige l'abbé Murri, considéré comme un personnage subversif. « Tout langage, dit l'encyclique, qui pourrait inspirer au peuple l'aversion envers les classes supérieures est et doit être considéré comme tout à fait contraire au véritable esprit de la charité chrétienne. » Et, avec plus de précision encore, le pape réprouve toute incitation « à une nouvelle orientation de la vie chrétienne, à de nouvelles aspirations de l'âme moderne, à une nouvelle vocation sociale du clergé, à une nouvelle civilisation chrétienne. » Plus récemment encore, dans une lettre rendue publique, M. Delamaire, coadjuteur de l'archevêque de Cambrai, témoignait de ses inquiétudes au sujet des progrès du *Sillon* et lui reprochait « sa posture au moins équivoque à l'égard de l'autorité religieuse » et « le mauvais esprit de ses organes officiels à l'égard de certains militants catholiques ».

doute de détruire d'un coup le préjugé qui pèse sur les opinions religieuses qu'il professe, à soutenir un programme de réformes économiques imprécis mais teinté de l'esprit révolutionnaire qui anime certains groupements ouvriers, tels que la *Confédération générale du travail*, tout en différant profondément de cette association quant aux moyens de réalisation et de propagande. L'individualisme mieux compris le mettrait en garde contre ce qu'il peut y avoir de dangereux dans ces ambitions trop vastes et dans le sacrifice des préoccupations pratiques et utilitaires, du souci des réalités, que les sillonnistes qualifient dédaigneusement de « matérialisme social », à ce que les Anglais, de leur côté, appellent « les idées du dimanche ». Peut-être les représentants catholiques du libéralisme politique, en faisant simplement du catholicisme un puissant instrument d'éducation démocratique, respectueux des principes « matérialistes » qu'applique l'économie libérale aux questions d'ordre matériel qu'elle agite, avaient-ils mieux discerné le rôle social qui revient au catholicisme et sa conciliation avec l'individualisme, entendu non pas comme l'ennemi, mais comme l'éducateur nécessaire de l'idéalisme.

∴

L'idée d'amour n'est pas une idée exclusivement catholique, mais une idée chrétienne et évangélique au sens le plus large du mot. Il est donc naturel qu'elle se retrouve avec les mêmes caractères essentiels et des applications différentes dans le protestantisme social. Dès 1885 deux pasteurs, MM. Comte et Fallot, se faisaient eux aussi les défenseurs de la démocratie chrétienne dans le sens individualiste. Le mouvement s'est d'ailleurs traduit en fait comme le mouvement catholique par des prédications, des congrès, la publication de revues, dont la plus notable, la *Revue de Théologie pratique*, est devenue en 1896 la *Revue du Chris-*

tianisme pratique, la fondation, en 1887, d'une *Association protestante pour l'étude des questions sociales* et la création de « Solidarités ouvrières » sensiblement analogues aux Cercles catholiques. Toutefois, sous l'influence surtout de MM. de Boyve et Ch. Gide, fondateurs de l'école coopérative de Nimes, le protestantisme social semble s'être orienté vers le coopératisme et plus généralement vers le solidarisme.

On parle beaucoup aujourd'hui de solidarité; le mot est peut-être, après ceux d'égalité et de liberté, celui qui sonne le plus mélodieusement à nos oreilles démocratiques. Il existait depuis quelque temps déjà dans la langue parfois inélégante des juristes qui l'employaient, en un sens précis et sans penser à mal, dans la théorie des obligations. On s'en est emparé pour l'appliquer, avec quelque intempérance, aux questions sociales. Paré d'une seconde jeunesse il a obtenu, au prix de sa précision première, l'avantage de désigner, comme la « tarte à la crème » de Molière, une quantité incroyable d'idées subtiles que le vulgaire n'y saurait découvrir. C'est le propre de la passion que de parer son objet de grâces toujours renaissantes : nous aimons furieusement la solidarité, nous lui découvrons tous les jours une portée plus vaste et l'on serait mal venu à mettre en doute qu'il y ait bien réellement, sous l'expression antique, quelques pensers nouveaux. On peut à tout le moins y discerner deux théories assez différentes : la théorie laïque et la théorie religieuse de la solidarité [1].

La théorie laïque est professée d'une manière générale par les sociologues qui donnent à la solidarité un fondement biologique, en étendant à l'organisme social celle qui apparaît entre les fonctions de tout organisme, ou encore celle qui unit les individus au point de vue de l'hygiène. L'association humaine ne doit pas être

1. Cf. C. Bouglé, *Le Solidarisme* (Paris, Giard et Brière, 1907). Nombreuses indications bibliographiques.

une simple juxtaposition d'individus : l'union pour la vie doit servir de contre-force à la lutte pour la vie. La solidarité mécanique, résultant de la division du travail, de l'échange et de la concurrence, doit devenir consciente, faire naître entre les individus le sentiment d'une véritable dépendance morale. Ces prémisses posées, on a poussé plus loin l'analyse et cherché à définir la nature juridique de cette dépendance et les obligations qu'elle fait naître. On a ainsi imaginé un quasi-contrat social, suppléant à l'inexistence reconnue du *Contrat social* de J.-J. Rousseau [1]. La solidarité engendre donc des obligations quasi-contractuelles analogues à celles qui naissent par exemple de la gestion d'affaires et qui unissent, par un véritable lien de droit que l'État fera respecter, les générations passées, présentes et futures.

Cette théorie laïque de la solidarité ne laisse pas de donner lieu, dans la mesure où elle prétend être scientifique et juridique, à des dificultés. Il n'est pas aisé de définir le contenu précis des obligations que nous avons contractées à notre insu, ni d'en obtenir l'exécution. Il y faudrait une juridiction compétente et désintéressée jusqu'ici inconnue. De plus, si l'on aime infiniment invoquer la solidarité en tant que créancier et plus particulièrement en qualité de parasite social, on aime moins la reconnaître comme débiteur. On répugne à payer volontairement une dette, là où précédemment on trouvait quelque satisfaction de conscience ou d'amour-propre à pratiquer la bienfaisance. Quant à l'exécution forcée, les comptes étant, en dernière analyse, réglés par les parties elles-mêmes, on se croit volontiers autorisé à user de tous les moyens qu'imagine l'intérêt lésé et que sert la mobilité des capitaux, pour s'y soustraire. Il faut donc ajouter quelque chose à la solidarité juridico-sociale,

1. Léon Bourgeois, *Solidarité* (Paris, A. Colin, 1897, 3ᵉ édit., 1902).

qui fasse passer sans y regarder de trop près sur les imperfections juridiques et pratiques du système. C'est de cette nécessité que s'inspire la solidarité religieuse.

Le protestantisme social fait reposer la solidarité sur l'idée chrétienne et évangélique d'amour. Cette idée a été auparavant et très complètement développée par Tolstoï [1]. Celui-ci a, si l'on peut dire, humanisé le christianisme qui devient pour lui un ensemble de règles de conduite pratique qui s'imposent à nous, non par la révélation divine, mais par leur bon sens et par leur valeur rationnelle. La doctrine du Christ est la raison même. Or son Évangile se résume dans l'affirmation de la loi d'amour : l'amour est la loi suprême de l'homme. Notre perfection se mesure à notre faculté d'aimer les autres hommes et de les aimer, non pas pour nous, pour les services qu'ils nous rendent, mais pour eux; la perfection complète, infinie et divine n'est autre que la bienveillance universelle. Principe de progrès individuel, l'amour est aussi principe d'ordre social. Tous les conflits et tous les antagonismes disparaîtront, le jour où la société sera uniquement basée, comme elle doit l'être, sur l'amour, chacun n'existant que pour servir ses semblables — et ils ne disparaîtront que ce jour-là. Le seul devoir social consiste à préparer cet état futur qui naîtra de la seule diffusion de la doctrine d'amour, à mesure que les hommes comprendront la stérilité et l'absurdité de la violence.

Cette morale sociale largement marquée du mysticisme qui est un des caractères les plus nets de l'âme slave, conduit Tolstoï à l'individualisme anarchiste.

1. Cf. Ch. Gide, *Les Idées sociales de Tolstoï*, Revue du Christianisme pratique, 15 septembre 1891; M. Kovalevsky, *La morale de Tolstoï* (*Morale sociale*, leçons professées au Collège des Sciences sociales, Alcan 1899); P. Eltzbacher, *L'Anarchisme* (trad. franç. Giard et Brière, 1902), p. 294-361; J. Bourdeau, *Les Maîtres de la Pensée contemporaine* (Alcan, 4e édit., 1906), p. 147-155.

Il condamne en effet toutes les organisations reposant sur la force matérielle, police et armée où il ne voit que des « assassins disciplinés », susperstition patriotique, corps de fonctionnaires qui ne sont à ses yeux qu'agents d'intimidation, de contrainte et de corruption, institutions juridiques, puisque l'amour interdit de juger et de rendre le mal pour le mal, puisque la loi du Christ est de ne pas résister au mal, mais d'y répondre seulement par le bien, service militaire obligatoire, « procédé le plus énergique d'abrutissement et de bestialisation » auquel nul ne doit se soumettre. Le programme d'action de Tolstoï semble donc se résumer en deux formules : dans le présent, résistance passive à l'autorité; dans l'avenir, réforme sociale déterminée par la réforme morale, progressive et libre de l'individu[1].

Il y a, dans le solidarisme évangélique, à défaut des conclusions de Tolstoï, beaucoup de ses principes. Avec Tolstoï, M. Ch. Gide dit volontiers dans l'épigraphe de ses *Principes d'Économie politique*[2] : « Tout le mal vient de ce qu'on croit qu'il y a certaines relations entre les hommes où l'on peut agir sans amour. Or de telles relations n'existent pas. » Il faut donc faire

1. « Nul n'a mis plus en relief ce principe que toute réforme sociale ne peut être uniquement qu'une réforme morale, qu'elle ne saurait s'imposer par coercition, qu'elle doit jaillir des profondeurs mêmes de la conscience individuelle. En dernière analyse, il ramène tout à l'individu... Mais chez une nature comme celle de Tolstoï, au lieu de conduire à l'égotisme de Stirner, au « cruellisme » aristocratique de Nietzsche, l'individualisme aboutit à la pitié profonde et au renoncement. Le Moi crie à l'individu de sacrifier le moi, de ne plus vivre que pour ses semblables ». (J. Bourdeau, *Les Maîtres de la Pensée contemporaine*, p. 154.)

2. Pour les éditions récentes, M. Gide a préféré comme épigraphe cette phrase des *Harmonies économiques* de Bastiat : « La société tout entière n'est qu'un ensemble de solidarités qui se croisent », voulant apparemment indiquer par ce discret hommage que les libéraux ont bien eu quelque soupçon de la solidarité, avant les solidaristes.

triompher le principe solidariste que M. Gide oppose, ce qui ne doit plus nous surprendre, au principe individualiste. Fort heureusement et comme on pouvait l'attendre d'un esprit aussi fin, une explication s'ajoute cette fois à l'affirmation [1]. Le principe solidariste tirerait son excellence de ce qu'il développe l'individualité humaine, dont l'individualisme est la négation. L'individualité, c'est l'épanouissement d'un être qui se déploie au dehors. L'individualisme serait la concentration d'un être qui se replie sur soi-même. L'individualité, ainsi distinguée de l'individualisme, se développe en raison inverse de la vie pour soi-même et en raison directe de la vie pour autrui. Au premier degré de l'individuation répond la différence des sexes et corrélativement l'amour sensuel, union de deux êtres qui vivent l'un pour l'autre. M. Gide voit donc une application rudimentaire mais réelle du principe solidariste dans cette union instinctive, contact de deux épidermes, disait l'autre, et après lequel, selon Tolstoï lui-même, les individus se retrouvent « aussi éloignés l'un de l'autre que les étoiles du Ciel ». Puis vient la famille, second degré de développement de l'individualité, ainsi que l'ont si exactement reconnu les individualistes que nous avons étudiés. Puis enfin la cité, exigeant du citoyen le sacrifice de son sang en qualité de soldat, de son argent en qualité de contribuable, ou de son temps en qualité de juré, par exemple. A chacun de ces sacrifices, l'individualité et la dignité s'accroissent. L'intensité de la vie se mesure au sacrifice. L'individualité parvenue à son sublime développement nous est représentée par le Christ mourant sur la croix pour sauver l'humanité.

Cette analyse a le grand mérite de révéler enfin le

1. Ch. Gide, *L'École nouvelle*, dans la série de conférences intitulée : *Quatre Écoles d'Économie sociale*, 1890 (Paris, Fischbacher, 1890), p. 99-154, notamment p. 138 et suiv.; *L'idée de Solidarité en tant que Programme économique* (Revue internationale de Sociologie, 1893, 1er semestre, p. 385 et suiv.).

malentendu qui est à la base de l'opposition constante du christianisme social à l'individualisme. L'individualisme critiqué n'est pas celui des individualistes : c'est un mot servant à désigner l'idée simpliste que se fait de la doctrine l'opinion publique, très indifférente aux sources et abusée par le nom même qui sert à la désigner. C'est l'individualisme du sauvage dévorant son père et sa mère pour faire l'économie d'un repas, l'égoïsme monstreux d'un individu qui ignorerait l'existence de la famille, de la cité, de la nation, chez lequel n'existerait aucun instinct paternel, filial ni social, d'un être irréel par conséquent, comme la statue de Condillac, et très différent des êtres concrets que l'individualisme considère. L'opposition véritable du solidarisme et de l'individualisme est donc ailleurs : elle est dans les moyens que l'un et l'autre préconisent pour développer l'individualité.

Le solidarisme expose un programme économique précis, aux termes duquel la liberté et l'autorité doivent collaborer à la diffusion du principe solidariste : la liberté, par le développement des coopératives de production et de consommation qui reposent essentiellement sur la solidarité, puisque le coopérateur s'aide lui-même en aidant autrui, apprend à coordonner son action avec celle des autres, et qui, par leur extension progressive, réaliseront pacifiquement l'idéal collectiviste : rendre les ouvriers propriétaires de tout l'outillage commercial, industriel et agricole du pays; — l'autorité, car l'éducation solidariste libre se fait lentement et que l'intervention de l'État, considérée avec faveur par le protestantisme social, peut utilement hâter les choses.

Or, dans ce programme du solidarisme évangélique, deux éléments doctrinaux peuvent être dissociés : l'un conciliable avec l'individualisme et qui est en réalité l'individualisme lui-même, l'autre original et qui appelle la critique.

Il y a tout d'abord dans le solidarisme évangélique,

une réédition de l'individualisme, — individualisme implicite si l'on songe que le sacrifice pour autrui n'est utile et méritoire que s'il y a quelque chose à sacrifier, si l'individu qui se sacrifie a cherché au préalable à se donner une valeur, c'est-à-dire à développer pleinement ses facultés et sa personnalité, s'est conduit au vrai sens du mot en individualiste. « Pour se donner, dit Vinet, il faut s'appartenir. » Individualisme exprès, d'autre part, lorsque les solidaristes voient dans le service rendu volontairement à autrui un accroissement de valeur individuelle. Les psychologues classiques en analysant l'harmonie objective des intérêts, Dunoyer en parlant de la liberté-puissance et Bastiat de l'échange de services l'ont démontré depuis longtemps et avec plus de précision. De même lorsque les solidaristes se font les apôtres de la coopération, ils modifient la forme beaucoup plus qu'ils n'ajoutent au fond d'une idée amplement développée par Stuart Mill.

Mais il y a aussi dans le solidarisme évangélique une doctrine réellement anti-individualiste, qui me paraît immorale, incomplète et contradictoire. Immorale, car la vie pour autrui est un perfectionnement unilatéral, si l'on peut dire, qui ne développe une personnalité qu'en diminuant celle d'autrui, puisque le bénéficiaire du sacrifice est dispensé par le fait même du sacrifice et de l'effort qui le rendraient meilleur. Incomplète, parce que la solidarité mécanique est autrement réelle dans l'état actuel des choses que la solidarité morale et qu'on ne peut sans ingratitude et injustice méconnaître les services rendus par les individualités fortes non altruistes, grands inventeurs ou chefs d'industrie, dont la concurrence tend à rendre les services gratuits et identiques dans l'effet à des services désintéressés. Contradictoire enfin, lorsque les solidaristes en arrivent à concevoir que la solidarité puisse être rendue obligatoire par l'État et que la contrainte puisse imposer

des sacrifices, qui ne sauraient avoir le plus mince atome de valeur morale s'ils ne sont absolument spontanés.

Le solidarisme idéaliste vient à sa place comme couronnement de ce mouvement chrétien-social, catholique ou protestant, puisque, de plus en plus, nous avons vu ce mouvement s'orienter vers l'idéalisme social. Il n'a pas cessé d'être sous ses formes diverses profondément individualiste, puisque son but est toujours d'éduquer des individus, d'accroître leur valeur sociale en développant en eux le respect de l'autorité, le sens de la justice, la faculté d'aimer. C'est en effet le propre de la religion que de se prétendre en mesure de rendre meilleure la nature humaine, de régler ses instincts et de leur ajouter certaines qualités acquises. En ce sens, l'idéal du chrétien est l'idéal non seulement du citoyen mais aussi de l'individualiste, à condition que l'idéalisme du premier, impatient des réalités qui le contrecarrent, ne l'entraîne à méconnaître ses propres principes, en faisant appel à la contrainte pour imposer des vertus qu'il ne doit chercher à généraliser que par l'exemple et l'apostolat. L'idéal individualiste — celui d'affranchir toutes les personnes humaines, de rendre tous les individus dignes de la liberté et effectivement libres par le complet essor de leurs facultés — est assez noble pour séduire tous ceux qui sont à même d'exercer une action sociale et assez lointain encore pour ne repousser le concours d'aucune bonne volonté.

CHAPITRE VIII

L'INDIVIDUALISME SOCIOLOGIQUE

I. La « philosophie synthétique » d'Herbert Spencer.
II. L'individualisme sociologique après Spencer.

Lorsque Stuart Mill présentait comme un complément nécessaire de la doctrine classique l'étude des « uniformités de succession » ou Dynamique sociale, il demeurait fidèle à l'esprit qui avait dirigé les recherches des économistes du XVIIIe siècle, en voyant dans cette succession des groupements sociaux l'œuvre des individus qui les composent, en déniant aux sociétés toute autre réalité objective que celle d'une réunion d'éléments particuliers dont chacun conservait son autonomie et obéissait aux lois psychologiques de son propre développement. Dès lors la science des sociétés ou sociologie ne pouvait être qu'un aspect particulier de la psychologie. C'est par la psychologie individuelle que s'expliquait l'évolution des sociétés; c'est par l'intermédiaire de cette psychologie qu'on pouvait espérer agir sur cette évolution. Cependant la sociologie s'est constituée à la fin du XIXe siècle comme science indépendante : elle ne pouvait y réussir qu'en définissant autrement son objet.

Aussi bien l'individualisme de Stuart Mill, sous

cette forme simple, était-il manifestement incomplet. L'individu, en effet, par le seul fait qu'il appartient à une collectivité, rencontre à tout instant, dans la vie courante, certaines réalités qu'il sent extérieures à lui : manières de penser et de sentir qui composent à un moment donné l'opinion et la conscience publiques, manières d'agir, traduites et imposées par des règles juridiques ou morales ou mondaines qui existent indépendamment de lui et qui exercent sur son activité un pouvoir de contrainte. Ces phénomènes qui ne sont pas son œuvre ni celle d'aucun individu déterminé, qui, du dehors, obligent chacun de nous, sont au sens strict du mot des *faits sociaux*, c'est-à-dire des créations de la vie sociale, créations anonymes et collectives non réductibles, immédiatement tout au moins, à des créations individuelles. Ce sont ces phénomènes qu'étudie la sociologie, en les considérant non plus du dedans mais du dehors, en voyant en eux des données *sui generis* qui s'enchaînent suivant leurs lois propres et indépendamment des états de conscience qui les perçoivent.

Cette conception nouvelle devait avoir son contrecoup sur les doctrines économiques. Elle en limitait tout d'abord la portée, puisqu'elle ajoutait à la dépendance de l'individu vis-à-vis du milieu externe, déjà constatée par les classiques, la notion de sa dépendance vis-à-vis du milieu social. Elle accentuait la condamnation de tous les systèmes basés sur l'hypothèse d'une transformation radicale des sociétés par le seul pouvoir de la volonté arbitraire des hommes, puisque les phénomènes sociaux étaient distingués dans leur essence de la volonté humaine et apparaissaient comme subordonnés à des rapports nécessaires, soustraits à notre action. Cependant l'individualisme s'était accommodé, en tant que doctrine économique, de ne pouvoir modifier intégralement les conditions de notre existence matérielle, en s'efforçant de tourner à son profit les lois naturelles de l'ordre physique et

psychologique. En principe donc, une doctrine d'art social pouvait conserver sa portée en faisant état d'une connaissance plus exacte du milieu où s'exercent la volonté et l'activité humaines. Et, de fait, les premiers sociologues ne virent dans la sociologie que l'indication d'une méthode plus rigoureuse et d'une voie nouvelle, permettant d'arriver par un détour à des conclusions positives et pratiques de conduite gouvernementale.

Il y avait quelque témérité à prétendre ainsi conduire immédiatement à son terme une science nouvelle. Les institutions sociales et les sociétés elles-mêmes désignées comme objet d'étude n'étaient en effet pas encore étudiées; de longs efforts seront sans doute nécessaires avant que nous ayons exactement pénétré la nature des phénomènes sociologiques complexes et divers enfermés sous les noms d'État, de famille, de propriété, de religion, etc. Et, à vrai dire, la difficulté était si réelle qu'elle ne fut tournée que par un artifice.

Les sociétés ayant une existence propre, étant des phénomènes naturels soumis à des lois propres de causalité et à un inflexible déterminisme, ne pouvaient-elles être considérées comme une variété de ces organismes qu'étudie la biologie, science plus ancienne, déjà en possession de procédés scientifiques éprouvés et de lois démontrées? De longue date le rapprochement s'était imposé aux philosophes, aux économistes et aux littérateurs, Ainsi Platon, Aristote et Menenius Agrippa avaient conté la fable des membres et de l'estomac; J. Bodin[1] avait rapproché les riches, qui font peser sur le pauvre tout le poids des impôts, des parties les plus nobles du corps humain qui rejettent les mauvaises humeurs aux plus faibles, jusqu'à ce que l'apostume crève et inonde le corps entier. Hobbes avait personnifié l'État dans un monstre échappé des

1. *Les Six Livres de la République*, 4e édit., Paris, 1579, p. 883.

légendes bibliques; W. Petty se flattait, dans son *Anatomie politique de l'Irlande*, d'étudier ce pays « comme un animal politique » et d'y trouver à peu près l'endroit du foie, de la rate et des poumons [1]; les Physiocrates enfin et à leur tête le Dr Quesnay décrivaient la circulation des richesses comme Harvey la circulation du sang. L'état d'avancement des sciences naturelles à la fin du XIXe siècle et la curiosité qu'elles suscitaient à juste titre permettaient de voir dans ce rapprochement autre chose qu'une métaphore ingénieuse. Il était séduisant de transporter dans le domaine sociologique les généralisations auxquelles ces sciences avaient conduit les spécialistes et d'assimiler les lois sociales à celles qui président à la formation, à la croissance, à la structure et aux fonctions des organismes vivants. Aug. Comte, fondateur de la sociologie, avait lui-même indiqué le procédé en appelant la science nouvelle, après Saint-Simon, « physique ou physiologie sociale ».

La mode aidant, toutes les doctrines économiques vinrent donc se retremper à cette source comme à une fontaine de Jouvence capable de leur infuser une jeunesse nouvelle. Les socialistes comme M. Enrico Ferri, adaptant la théorie darwinienne de la lutte pour la vie à la théorie marxiste de la lutte des classes, formulèrent l'espoir de voir les prolétaires organisés faire jouer à leur profit et à l'encontre de la classe bourgeoise la loi universelle de sélection naturelle et de la survivance des plus aptes. Les anarchistes, avec cette foi dans la science qui les caractérise [2], se sont bâtis à l'aide des lois biologiques, physiologiques et sociologiques une forteresse imposante, d'où ils accablent de leur érudition les tenants arriérés de l'ordre

1. *L'Anatomie politique de l'Irlande*. Préface (*Les Œuvres économiques de Sir William Petty*, trad. franç. Giard et Brière, 1905. t. I, p. 149-150).

2. Cf. G. Palante, *Anarchisme et Individualisme* (Revue philosophique, avril 1907, p. 356).

légal. C'est ainsi que, dans son livre *La Physiologie morale*[1], M. G. Chatterton Hill stigmatisant l'ignorance des gens qui se disent éduqués et des gouvernants, leur reproche entre autres choses de négliger l'analogie remarquable qui existe entre le développement organique des individus et le développement de la structure sociale, d'ignorer par conséquent que la biologie et la sociologie doivent s'interpréter mutuellement, que l'interprétation de la sociologie n'est possible qu'à la suite d'une compréhension préalable des phénomènes biologiques[2]. Remettant les choses au point, il part de ces deux principes fondamentaux que la jouissance est le but de la vie, puisqu'elle en est la condition même et que la physiologie démontre qu'annihiler la jouissance c'est annihiler la vie — d'autre part que l'activité individuelle est rigoureusement déterminée par les prédispositions congénitales et les conditions mésologiques — que l'homme n'est ni moral ni immoral, mais « qu'il ne fait qu'élaborer l'action de ses viscères[3] ». La seule morale possible, la morale physiologique, c'est donc que l'individu, qui est ce qu'il est du fait « de l'immense variété des combinaisons protoplasmiques qui lui fournissent la vie[4] », soit intégralement libre de se développer et de satisfaire à tous ses besoins. Ennemi du libéralisme classique, M. Chatterton Hill[5], prétend renverser l'édifice social qui fausse la direction naturelle de l'évolution, qui empêche la majorité de faire valoir ses qualités comme elle le pourrait si les conditions étaient égales pour tous et qui, par les privilèges légaux qu'il institue, mène l'espèce à la dégénérescence. A l'encontre des socialistes, il croit à la nécessité de laisser le champ

1. Paris, P.-V. Stock édit. (*Bibliothèque sociologique*, n° 37), 1904.
2. G. Chatterton Hill, *op. cit.*, p. 249, 207.
3. G. Chatterton Hill, *op. cit.*, p. 67.
4. G. Chatterton Hill, *op. cit.*, p. 115.
5. G. Chatterton Hill, *op. cit.*, p. 90.

libre au darwinisme social, sans empêcher par sentimentalisme et par sympathie irraisonnée pour les miséreux, l'élimination brutale des moins aptes. Il veut le processus purificateur d'une lutte impitoyable pour la vie et il conclut à l'émancipation indispensable de l'individu, mis à même de céder à tous ses penchants, sans aucun frein moral ni légal et seulement subordonné au verdict d'élimination d'un comité de médecins aliénistes [1].

Les étatistes enfin trouvaient dans la sociologie la justification du rôle croissant qu'ils attribuent à l'État et de la subordination croissante et nécessaire de l'individu [2]. La société n'appelle pas seulement d'après eux une comparaison avec un organisme : elle est réellement un organisme vivant, l'Hyperzoaire, dont les individus sont les cellules et dont l'État est le cerveau. L'organisme social ne peut vivre et prospérer que si les cellules y sont, comme dans l'être humain, subordonnées à l'empire absolu du cerveau. « L'ensemble seul est réel, dit Littré, les parties à vrai dire ne le sont pas [3]. » L'individu n'est rien quand on l'oppose à l'État dans lequel seul la Raison réside. « C'est la cité, dit M. Izoulet, qui transfigure l'anthropoïde en homme... Notre but est de montrer d'une façon précise et positive que la raison, dans le corps politique, est la fonction de l'État (et non d'une chimérique entité appelée âme), tout comme la *sensation* dans le *corps physique* est la fonction du cerveau [4]. » Dès lors, de même que la biologie démontre l'empire croissant de la loi de concentration à mesure qu'on s'élève des organismes inférieurs aux organismes supérieurs, que l'omnipotence du cer-

1. G. Chatterton Hill, *op. cit.*, p. 216.

2. Nombreuses indications bibliographiques dans le *Cours d'Économie sociale* de Ch. Antoine (3e édit., Alcan, 1905), 1re partie, sect. I, ch. IV, art. 5, p. 117.

3. *Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés et en particulier à la crise actuelle* (Conservation, Révolution et Positivisme (1 vol., Paris, Ladrange, 1852) p. 137.

4. La Cité moderne (Alcan, 1894), p. 587-588.

veau devient de plus en plus despotique sur les autres fonctions, de même, dit Huxley, le progrès social doit conduire à l'autoritarisme et à la centralisation la plus absolue [1].

Les attaques dirigées contre l'individualisme au nom de la sociologie ne pouvaient rester sans réponse [2]. Il était aisé tout d'abord d'élever contre ces assimilations hardies quelques objections : de faire remarquer, par exemple, que les cellules et les individus ne sont pas de tous points identiques, que les premières n'ont qu'une vie végétative et mécanique, tandis que les seconds sont doués de liberté et d'autonomie; que la substance des cellules n'est pas la même que celle du cerveau, tandis que l'État n'est jamais qu'une collection d'individus substantiellement semblables aux autres; que le cerveau pense seul, tandis que nous avons la faculté de penser. On pouvait objecter encore que le cerveau n'est pas aussi omnipotent qu'on le voulait bien dire, qu'il lui est impossible d'une part de commander à certaines fonctions, telles que les pulsations du cœur ou encore à l'envahissement des poumons par des microbes pathogènes ou à la resoudure des os, que, d'autre part, son rôle va parfois en décroissant, que l'enfant se donne une grande peine cérébrale pour accomplir certains actes simples qu'il accomplit ensuite mécaniquement et subconsciemment. On pouvait dire enfin que l'État fût-il omnipotent, il reste à déterminer ce qu'il fera de son omnipotence; qu'il pourrait bien arriver, surtout si quelque individualiste errait dans le cerveau de l'Hyperzoaire, que celui-ci n'usât pas de

1. Article publié dans la *Nineteenth Century* (8 février 1888) reproduit dans l'ouvrage du même auteur : *Les Sciences naturelles et l'Éducation* (trad. franç. p. 216 et suiv.). Cf. même Revue, mai 1890.

2. Cf. *La Théorie organique des Sociétés.* Série de travaux et observations (*Annales de l'Institut de Sociologie*, t. IV, 3e congrès, 1897, p. 169-339 : en particulier les travaux de M. J. Novicow et G. Tarde). G. Tarde : *L'Idée de l'Organisme social* (*Études de Psychologie sociale*, Giard et Brière, 1898).

son pouvoir et qu'en tout cas les économistes devaient être consultés sur l'opportunité de son intervention. Mais le terrain étant ainsi dégagé, il restait à justifier l'individualisme au nom de la sociologie et de la biologie elles-mêmes, puisque l'état de l'opinion scientifique l'exigeait. Ce fut la tâche qu'entreprit Herbert Spencer.

II

L'originalité de Spencer[1] n'est pas tant dans son effort pour enfermer sous certaines formules les caractères précis des étapes que franchissent les sociétés au cours de leur évolution, que dans le caractère biologique de sa théorie évolutive. Par ce caractère, en effet, elle s'oppose nettement à celles de K. Marx ou de M. de Molinari, qui ont été séduits l'un et l'autre par ces vastes conceptions synthétiques. K. Marx, dans son interprétation matérialiste de l'histoire, a donné une

1. Les œuvres philosophiques et sociologiques de Spencer, trop nombreuses pour être énumérées ici, ont été presque toutes traduites en français à la librairie Alcan et résumées par M. H. Collins (*Résumé de la Philosophie de Herbert Spencer*; 3e édit., Alcan). J'estime indispensable de se reporter au point de vue spécial de cette étude aux ouvrages suivants : *Social Statics, or the conditions essential to human happiness* (Londres, Chapmann, 1851) [non traduit]; *L'Individu contre l'Etat* (trad. franç., 6e édit., Alcan); *Justice* (trad. franç., 3e édit., Guillaumin); *Introduction à la Science sociale* (trad. franç., 13e édit., Alcan); *Les Institutions professionnelles et industrielles* (trad. franç., Alcan). — Sur Spencer consulter en particulier : A. Espinas : *Les Sociétés animales* (2e édit., Germer Baillière, 1878), Introduction historique, p. 114-136; Henry Michel : *La Philosophie politique de Spencer* (*Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1892, 2e semestre, p. 215 et suiv.); *L'Idée de l'État* (l. IV, ch. II); J. Bourdeau, *Les Maîtres de la Pensée contemporaine* (4e édit., Alcan, 1906), p. 83-107; Harald Höffding, *Histoire de la Philosophie moderne* (trad. franç., 2 vol., Alcan, 1906), t. II, p. 473-512, Léopold von Wiese, *Zur Grundlegung der Gesellschaftslehre* (1 vol., Iéna, Fischer, 1906).

théorie économique de l'évolution, en la décrivant comme une succession de luttes de classes, provoquées par la transformation de certains facteurs matériels de la vie économique. M. de Molinari en a proposé une théorie plus précisément psychologique[2]. Les hommes doués d'intelligence et soumis par leurs instincts permanents à la loi de l'économie des forces, toute dépense de force occasionnant une douleur et toute acquisition de force un plaisir, ont travaillé dès l'origine des sociétés soit à diminuer leur effort, soit à en augmenter le résultat. L'humanité passe ainsi par trois phases : phase de la *concurrence animale*, où l'homme primitif lutte contre les autres animaux qui peuplent le globe et supplée à l'insuffisance de ses forces naturelles par l'association et l'invention. Une fois le globe conquis sur l'animalité, apparaît la *concurrence politique*, entre troupeaux d'hommes organisés, disciplinés et armés, et qui conduit, au point de vue extérieur, à la conquête du globe par les États civilisés et, au point de vue intérieur, à l'assujettissement de toutes les forces sociales à la puissance politique. Enfin, à mesure que la vie économique se développe, que les débouchés s'élargissent et que les marchés agrandis tendent à s'unifier, la *concurrence industrielle* se substitue aux formes précédentes et l'état de paix à l'état de guerre. Le progrès de la division du travail et des voies de communication, la sécurité croissante, rendent les intérêts des États de plus en plus solidaires. Si aucune perturbation n'était apportée à l'évolution naturelle par les vices de l'État moderne et par la « servitude politique » qui, survivant aux raisons qui la justifiaient, pèse encore sur les sociétés civilisées, il n'y aurait plus, un jour prochain, qu'une grande famille humaine jouissant en paix des bienfaits de la concurrence, d'une production

2. G. de Molinari, *Les Lois naturelles de l'Économie politique* (Paris, Guillaumin, 1887), *Esquisse de l'Organisation politique et économique de la Société future* (Paris, Guillaumin, 1889).

de plus en plus abondante et d'une distribution de plus en plus voisine de la justice.

Par son éducation et sa culture, Spencer était naturellement amené à interpréter du point de vue biologique l'évolution des sociétés. Coleridge, qui avait répandu en Angleterre la littérature et la philosophie des romantiques allemands, lui avait révélé en particulier l'œuvre de Schelling. Il connaissait par conséquent les efforts tentés par les successeurs de Kant pour atteindre ce que le philosophe de Königsberg appelait « le fruit défendu », c'est-à-dire l'absolu, pour retrouver le principe intérieur de vie qui, animant la nature entière, assimilée non plus à un mécanisme soumis à des rapports statiques mais à un organisme soumis à des rapports dynamiques, révélerait l'unité essentielle de l'organisation progressive du monde, depuis le règne inorganique jusqu'au cerveau humain, en passant par le règne végétal et le règne animal. Restreignant ses recherches au monde relatif et limité de l'expérience que peut seul embrasser notre connaissance et sans prétendre atteindre ni les causes premières ni les fins dernières, Spencer crut cependant possible d'unifier dans ce domaine limité le savoir humain, en dégageant les analogies des lois biologiques et sociologiques. Owen lui avait appris dans ses cours que les êtres vivants inférieurs se distinguent des êtres vivants supérieurs par la différenciation et la dépendance de plus en plus grande des parties composant leur organisme. Van Baër avait défini le développement organique comme le passage de l'état d'homogénéité à l'état d'hétérogénéité. Le naturaliste Lamarck avait enfin formulé la théorie de l'adaptation des facultés et des organes aux circonstances et aux besoins [1]. Il ne

1. Darwin, en développant cette théorie dans son livre *De l'Origine des Espèces* (1859), un an après que Spencer avait conçu l'idée de sa philosophie synthétique, nommait ce dernier parmi ses précurseurs et le désignait comme « le plus grand philosophe actuel d'Angleterre ».

s'agissait plus que d'étendre à la succession des faits sociaux ces lois générales du développement des êtres vivants.

Bien qu'acceptant ainsi le point de vue nouveau de la sociologie, bien que considérant les sociétés comme douées d'une réalité objective comparable à celle d'un organisme et indépendante de celle des individus qui les composent, Spencer n'en restait pas moins un individualiste de tempérament et d'éducation. Un conflit apparent s'élevait donc entre cette tendance naturelle et cette conception biologique impliquant un déterminisme rigoureux, dont l'empire s'étendait aux individus et aux sociétés et qui interdisait à Spencer de mettre l'individualisme au point de départ de sa *Philosophie synthétique*. Il lui restait la ressource de le mettre au point d'arrivée, d'en faire le couronnement de son étude de l'évolution des organismes individuels et sociaux. Et, de fait, c'est sous cet aspect que se présente dans son œuvre la défense de l'individualisme qui y apparaît à la fois comme idée maîtresse et comme fil conducteur.

Si les sociétés ont une existence organique propre, elles sont, par le fait même, soumises à des lois propres de développement et l'objet de la sociologie est de dégager ces lois. Or, non seulement les adversaires des classiques, en contestant l'existence des lois naturelles ont prétendu à tort substituer à cette donnée le concept de la toute-puissance de l'État, la loi positive ayant à leur sens une action infaillible et illimitée, mais les classiques, par leur théorie empirique de la connaissance, ont eux-mêmes exagéré le rôle de la volonté dans l'évolution des sociétés. Ils ont cru que la conscience individuelle pouvait s'expliquer par les seules expériences de l'individu isolé; Stuart Mill en a justement conclu que l'éducation et une organisation nouvelle des rapports sociaux pouvait modifier profondément notre nature et hâter considérablement le développement du genre humain. En réalité cependant,

la vie consciente de l'individu ne peut s'expliquer que par l'expérience de l'espèce, par les tendances héréditaires, les dispositions fondamentales que chacun de nous tient de ses ancêtres et qui sont le résultat des conditions d'existence où ils ont été placés et de leur adaptation nécessaire au milieu où ils ont vécu. A plus forte raison, l'individu qui ne peut transformer sa propre nature que par un long effort et dans une mesure restreinte, ne peut-il du jour au lendemain transformer une société. Dans l'un et l'autre domaine l'évolution se fait lentement, par une adaptation progressive soumise à des conditions déterminées et qui doit modifier non seulement le caractère d'un individu mais celui de l'espèce et de la race. Une société ne peut pas recevoir toutes les formes, comme le rouleau de pâte, dit Spencer, qui devient au gré de la cuisinière croûte de pâté, chausson ou tartelette. Toute société se développe conformément à des lois internes; vouloir en créer une, artificiellement, sur un type idéal, est entreprendre une tâche aussi chimérique et irréalisable que de vouloir créer n'importe quel organisme vivant, car les organismes vivants ne sont pas des créations *ex nihilo*; ce sont les derniers anneaux d'une chaîne indéfinie de transformations dont les étapes successives déroutent notre prévision : la chrysalide devient papillon; l'humble groupement de quelques pêcheurs galiléens devient une Église puissante, hiérarchisée et orgueilleuse. Tout système social demeure donc subordonné à la reconnaissance des lois de l'évolution.

L'unité de la connaissance humaine va nous permettre de les rechercher dans un domaine moins complexe que celui de la sociologie. Spencer prétend démontrer, en effet, que tous les phénomènes offerts par l'expérience sont soumis, quant à leur évolution, à une loi générale dont les trois caractères essentiels sont constants et uniformes : la *concentration* tout d'abord, ou combinaison d'éléments jusqu'alors dispersés, qu'il s'agisse de la naissance du système solaire,

de la croissance d'un tissu organique ou de la formation d'un concept; la *différenciation* ensuite qui s'établit dans la masse des éléments désormais isolés du milieu extérieur, par exemple entre les corps célestes ou entre les tissus et organes; la *détermination* enfin, c'est-à-dire la liaison déterminée qui s'établit entre les parties hétérogènes qui composent soit le système solaire, soit l'organisme, soit la société, etc. Nous pouvons donc rechercher l'action de cette loi d'évolution dans le milieu biologique et la transposer ensuite dans le milieu sociologique.

Comparons deux organismes à un degré différent dans l'échelle des êtres. Supposons par exemple une méduse ou mieux encore une simple cellule organique, amibe ou bathybius. Les fonctions organiques sont rudimentaires et confondues les unes avec les autres. La respiration, la digestion, la circulation utilisent un même organe. De plus, chacun des êtres de cette espèce ressemble exactement aux autres. Parfois on peut les diviser en morceaux, chacune des parties continuant à vivre. Considérons, au contraire, un animal développé, un quadrupède ou un homme. Ici chaque fonction organique a son organe distinct : appareil digestif, appareil respiratoire, appareil circulatoire, etc. Nous dirons donc que l'évolution s'est faite de l'un de ces êtres à l'autre en allant de l'homogène et de la confusion des fonctions à l'hétérogène ou à la différenciation des fonctions. Nous dirons avec Spencer qu'il y a passage de l'homogénité incohérente à l'hétérogénéité cohérente.

En même temps et par là même, l'ordre succède à la confusion, l'arrangement déterminé à l'arrangement indéterminé, le défini, dit Spencer, à l'indéfini. Nous sommes en possession d'une première loi : *passage d'une homogénéité incohérente et indéfinie à une hétérogénéité cohérente et définie.*

A mesure que les éléments considérés se différencient, ils deviennent de plus en plus dépendants les uns

des autres : l'appareil circulatoire et l'appareil respiratoire humains ne sauraient vivre isolément, d'une vie propre et indépendante. Cette dépendance est ce que Spencer appelle : l'intégration. Une seconde loi apparaît : *l'intégration augmente en raison de la différenciation.*

Cette différenciation et cette dépendance croissantes sont la condition du progrès. A ce titre elles doivent se réaliser d'elles-mêmes et c'est ce qui arrive. L'organisme qui tente de se soustraire à ces lois se trouve en état d'infériorité vis-à-vis des autres, et il est détruit par eux. C'est là l'effet de la concurrence vitale, de la lutte pour la vie qui ne permet de subsister qu'aux organismes les plus robustes et les mieux adaptés. La survivance des plus aptes, l'élimination des autres constituent, sous le nom de *sélection naturelle*, la troisième loi de l'évolution.

Ces lois, applicables à tout organisme, président aussi à l'évolution des sociétés, car la société elle-même est comparable à un organisme. Elle est comme telle en état de perpétuelle croissance. D'abord l'agrégat social est une réunion à peu près homogène d'individus ayant les mêmes besoins, les mêmes pouvoirs, les mêmes fonctions. Puis ces besoins, ces pouvoirs, ces fonctions se différencient et une hiérarchie s'établit. La différenciation prend économiquement la forme de la division du travail et s'accompagne d'une intégration croissante, c'est-à-dire d'une étroite dépendance entre les producteurs, comme aussi d'une étroite dépendance entre les productions, car les productions s'aident l'une et l'autre. Les transports, par exemple, dépendent de l'abondance des produits, mais aussi la facilité des transports rend les produits plus abondants. Enfin, si les individus ou les sociétés résistent à ces lois naturelles, la concurrence vitale et la sélection détruisent les moins aptes parmi les nations ou parmi les individus.

Ces lois supérieures et universelles de l'évolution

déterminent l'apparition successive de groupements sociaux appartenant à deux types distincts.

Un premier état se caractérise au point de vue économique par l'incapacité de la production à répondre aux besoins de la consommation. Toutes les énergies sont entretenues et développées en vue de l'attaque et de la défense contre les sociétés environnantes. L'armée est alors la nation mobilisée et la nation n'est que l'armée au repos. Le caractère essentiel des sociétés de ce type, c'est l'extrême concentration du pouvoir. Un chef unique, généralement chef militaire en même temps que souverain civil, exerce une autorité absolue, d'autant plus despotique qu'elle se double de l'autorité spirituelle qui appartient à l'organisation sacerdotale. La religion elle-même est militante ; elle prescrit les vengeances et excite aux combats. La production industrielle et agricole est sévèrement réglementée. Le pouvoir public fixe le prix des marchandises, assigne à chacun la nature et la quantité de travail qu'il doit fournir, parfois même interdit à l'artisan, sous peine de mort, de changer d'occupation et de localité. Les individus existent pour l'État et non pas l'État pour les individus. Ce premier type social, c'est, dit Spencer, le *type militaire*.

Il lui oppose le *type industriel*. L'évolution conduit lentement l'organisme social à un état moins imparfait de développement. La division du travail, en même temps qu'elle accroît la production, multiplie les relations d'échange, fait naître une foule de combinaisons qui les perfectionnent et permettent d'apprécier l'équivalence des objets à échanger. Les hommes ayant besoin les uns des autres vivent en paix : les liens de l'intérêt se substituent à la contrainte brutale [1]. Les entraves à l'activité individuelle tombent successive-

1. Cf. E. Cossa. *La dottrina dell egoïsmo di H. Spencer con interpretazione dell' economia politica et delle forme storiche degli instituti industriali* (*Giornale degli economisti*, septembre 1906).

ment. L'autorité publique n'ayant plus à faire régner la discipline nécessaire aux combats, abdique peu à peu. Les hommes s'habituent à vivre sous le régime du libre contrat et non plus de l'autorité despotique. Leur initiative privée, accompagnée de responsabilité, tend à exclure l'ingérence du pouvoir, dont la seule fonction se réduit à maintenir les conditions les plus favorables au développement de la liberté et du bien-être individuels. La coopération volontaire d'individus mutuellement respectueux de leurs droits se substitue à la coopération forcée. Toutes les affaires industrielles se font par voie d'échange libre. L'harmonie naturelle des intérêts se traduit par un sytème extrêmement souple et vaste de contrats particuliers. L'individu est dès lors doué d'une autonomie qui va croissant avec le progrès : l'Etat n'existe plus que pour les individus.

Les sociétés évoluent nécessairement de l'un de ces types à l'autre, sous la pression de la concurrence vitale qui doit un jour éliminer celles dont l'adaptation au type industriel, type non encore réalisé à l'état pur, se fera trop lentement. Mais à mesure que les individus par leur libre commerce apprennent à se gouverner eux-mêmes, qu'ils suffisent à remplir, au moyen de libres associations, les fonctions sociales dont l'État se trouve peu à peu dépossédé, leur caractère se modifie et l'organisation même de la société doit en éprouver les effets. Comprenant quel lien intime unit la conduite morale et la réalisation du bonheur, et combien la vie exclusivement égoïste est funeste au développement de ses facultés, l'individu s'habituera par des transitions insensibles, la lutte pour la vie devenant moins âpre, à vivre pour autrui, à se dévouer au développement de ses semblables, sans que nul ne soit jamais assez égoïste pour accepter le sacrifice absolu d'un autre individu. Grâce à cette substitution progressive de l'altruisme à l'égoïsme, on peut concevoir un troisième état de société plus parfait que les

deux premiers et où le travail, au lieu de tendre exclusivement à produire la richesse, aurait pour objet de multiplier les satisfactions intellectuelles et esthétiques et où les individus coopéreraient sous l'impulsion, non plus seulement de l'intérêt personnel, mais de préoccupations plus nobles, telles que nous permettent de les imaginer dès aujourd'hui l'amour maternel ou l'attachement de l'artiste à son œuvre.

L'évolution fatale des sociétés est donc essentiellement bienfaisante et la théorie de Spencer ressuscite par son caractère optimiste et finaliste la tradition de la Physiocratie et du Smithianisme. Nous marchons vers un état meilleur de civilisation et il suffit, pour y parvenir, pour réaliser le plus grand bonheur du plus grand nombre, de lire notre ligne de conduite dans la nature des choses. Spencer, comme beaucoup de ses compatriotes, est intimement pénétré de l'esprit théiste. Il l'est même en matière scientifique et après avoir prétendu s'affranchir de toute croyance. Il n'a réussi qu'à humaniser son idée religieuse initiale, à remplacer Dieu par l'Évolution, avec un É majuscule, mais il a conservé la foi. Il a foi dans les lois naturelles; les gouvernants qui vont contre elles sont des impies qui commettent des « péchés », qui entretiennent la grande « superstition » politique, c'est-à-dire la croyance aveugle et irraisonnée en la puissance de la nouvelle idole stérile et inerte qu'est l'État [1].

L'évolution nous portant vers un état social où règneront une justice et une liberté complètes, on peut dire que nous sommes *nécessairement* conduits à être *libres* — et ainsi se trouve concilié chez Spencer le principe sociologique et le principe individualiste. L'individu longtemps asservi à l'organisme social est émancipé par l'avènement de l'état industriel. Quand l'industrialisme a vaincu le militarisme, l'individu doit vaincre

1. Spencer, *L'Individu contre l'État*, ch. III : Les péchés des législateurs; ch. IV : La grande superstition politique.

l'État : le progrès social est à ce prix. Toute défaillance de l'individu, tout empiétement de l'État sont autant de régressions vers un état inférieur de civilisation. Or cette victoire de l'individu n'est pas encore complète et il nous reste, dressant avec Spencer, l'*Individu contre l'État*, à déterminer quels sont les droits du premier que doit respecter le second pour lui permettre de remplir ses fonctions essentielles.

Dans ce nouvel ordre de recherches, Spencer abandonne la biologie pour l'économie politique. L'assimilation établie entre la société et un organisme n'a pas en effet une valeur absolue. Elle n'est qu'un moyen d'investigation, l'échafaudage nécessaire pour édifier un corps cohérent d'inductions sociologiques. Il faut maintenant démolir l'échafaudage et renoncer aux analogies biologiques. Entre un organisme et la société, il y a en effet cette différence essentielle que dans un organisme les cellules n'ont qu'une vie végétative, tandis que dans le corps social les cellules ou unités isolées sont des êtres doués d'intelligence et ont précisément cette conscience particulière qui fait défaut à l'organisation centrale. Dans l'organisme les parties n'existent qu'en vue de l'ensemble; dans la société l'ensemble n'existe qu'au profit des parties. Les parties ont donc des droits vis-à-vis de l'ensemble. Tandis qu'Aug. Comte et après lui les sociologues étatistes déclarent « tout droit humain absurde autant qu'immoral », Spencer se fait l'ardent défenseur des droits individuels, droit de contracter librement, de travailler, de posséder, d'échanger, découlant tous du droit fondamental à l'égale liberté : l'homme a droit à l'exercice de toutes ses facultés, sous cette seule réserve que les autres individus ont le même droit; chacun est libre de faire ce qu'il veut, pourvu qu'il ne porte pas atteinte à l'égale liberté des autres.

La justification de ces droits résulte pour Spencer de leur valeur philosophique et de leur utilité sociale. Leur valeur philosophique est liée à sa conception

optimiste et finaliste et participe de sa fragilité. L'homme devant trouver le bonheur dans l'évolution sociale et n'étant heureux que s'il peut donner une satisfaction équitable à toutes ses facultés, a un droit naturel à en faire usage. L'affirmation du droit naturel est donc, de la part de Spencer, un nouvel acte de foi : « Si nous adoptons, écrit-il, soit la doctrine de l'optimisme, soit la doctrine du progrès, si nous disons qu'en somme la vie apporte plus de plaisirs que de peines, ou qu'elle est en train de devenir telle qu'elle procurera plus de plaisirs que de peines, alors les actes par lesquels la vie se soutient sont justifiés et la liberté de les accomplir a sa raison d'être... Manifestement la « conception des droits naturels » a son origine dans la reconnaissance de cette vérité que si l'existence est justifiable, il doit y avoir une justification à l'accomplissement des actes essentiels à sa conservation et par conséquent une justification aux libertés et aux droits qui rendent de tels actes possibles [1]. »

Du point de vue de l'utilité sociale, la liberté individuelle est défendue par Spencer à l'aide d'arguments plus solides. Ils consistent à montrer d'une part les inconvénients et les dangers de l'intervention de l'État dans les sociétés du type industriel et d'autre part la conciliation possible des différentes libertés économiques de chacun avec le droit d'égale liberté qui appartient à tous,

L'individu, par le fait même qu'il est membre d'une collectivité, est obligé de renoncer à exercer ses droits dans leur intégralité ; il en délègue quelques-uns à l'État pour le mettre à même d'exercer ses fonctions. Mais il est aisé de reconstituer le texte de ce contrat tacite d'association, en l'interprétant strictement d'après sa raison d'être. On ne peut lui trouver, en effet, qu'un objet très général qui soit susceptible d'être accepté

1. Spencer, *L'Individu contre l'État*, ch. IV (trad. franç., p. 142).

par l'unanimité des associés. C'est la protection contre les ennemis du dehors ou du dedans. S'il dépasse cette limite étroite, l'État n'est plus autre chose qu'une majorité exerçant sur la minorité un pouvoir tyrannique. Il n'est pas de violation plus flagrante de la justice que cette « superstition politique » des droits illimités de la majorité. Serait-il juste qu'une société constituée avec un but philanthropique employât ses fonds, et parmi eux ceux des souscripteurs catholiques, à combattre le papisme en Angleterre? Serait-il juste qu'un comité de bibliothèque appliquât les sommes mises à sa disposition à organiser des exercices de tir à la cible, considérés, par la majorité, comme plus utiles que la lecture? Si l'on est obligé de répondre négativement, on est également obligé de convenir que la majorité dans le corps social ne peut contraindre la minorité que dans la seule limite de l'accomplissement du dessein avec lequel les individus sont entrés dans l'association. La seule fin de l'État, c'est la protection commune. « La fonction du libéralisme dans le passé a été de mettre une limite aux pouvoirs des rois. La fonction du vrai libéralisme dans l'avenir sera de limiter les pouvoirs des Parlements[1]. »

A l'œuvre on peut dès maintenant juger l'ouvrier. L'État, sortant de sa sphère, prétend continuer à réglementer la vie économique des sociétés qui entrent dans l'âge industriel. Il contrarie ainsi le jeu des lois naturelles et fait obstacle au progrès. Il empêche tout d'abord le passage de l'homogène à l'hétérogène, de la confusion à la différenciation des fonctions, puisqu'un même élément de l'organisme social accapare des fonctions qui devraient appartenir à des organes distincts, et l'on voit en conséquence se dérouler la liste interminable des lois, décrets et règlements

1. Spencer, *L'Individu contre l'État*, ad finem (trad. franç., p. 158).

émanant, par exemple, du Parlement anglais et qui sont tombés en désuétude, après avoir produit de déplorables effets. L'activité inférieure et maladroite de l'autorité s'est donc malencontreusement substituée à l'activité avisée et industrieuse de l'individu spécialisé dans une fonction. D'autre part, l'État paralyse l'action de la loi de sélection naturelle. Il prétend d'ordinaire améliorer le sort des masses, épargner aux individus les maux nécessaires que comportent l'évolution, la lutte pour la vie et l'adaptation au milieu. Or la souffrance a bien souvent une vertu éducative et curative. La famille ou la bienfaisance libre peuvent en une certaine mesure l'atténuer; mais lorsque l'État adopte les principes de la morale familiale et étend sa protection aux adultes, il compromet délibérément la vitalité et le développement de la race. Bien plus : lorsqu'il entretient les faibles, les incapables et les parasites aux dépens des individus capables et laborieux, il n'atteint même pas le but qu'il se propose et il ne réussit qu'à aggraver le mal qui, combattu sous une forme, reparaît sous une autre. L'intervention appelant l'intervention, l'autorité lancée sur cette pente prépare ce que Spencer appelle « l'esclavage futur [1] ». L'esclave est celui qui travaille par contrainte pour contenter les désirs d'un autre. L'individu dont toute la vie est réglementée, l'individu forcé par la société de travailler pour elle sans profit pour lui, est l'esclave de la société. Tel est l'effet nécessaire du socialisme et aussi l'effet sinon immédiat du moins prochain des mesures d'intervention et du socialisme d'État. C'est donc l'utilité sociale qui en dernière analyse oblige l'autorité à reconnaître à l'individu les trois libertés économiques fondamentales de travailler, posséder et échanger.

L'individu a le droit de travailler, c'est-à-dire de se livrer à une occupation quelconque de la manière

1. Spencer, *L'Individu contre l'État*, ch. II.

qu'il préfère ou qu'il juge la meilleure, tant qu'il accepte les avantages ou les inconvénients qui peuvent en résulter et qu'il ne lèse pas ses voisins. Cette liberté est méconnue surtout par les ouvriers eux-mêmes, qui sont les premiers à solliciter des pouvoirs publics la réglementation de la durée du travail ou la fixation des salaires, et qui souvent recourent, par l'intermédiaire des associations, au « restrictionnisme », aux atteintes les plus graves à la liberté du travail. L'État a rempli son rôle lorsqu'il a simplement assuré et garanti cette liberté à tous. Réclamer qu'il aille plus loin, lui demander « l'organisation du travail », c'est laisser entendre que le travail n'est pas organisé, tandis que toute l'évolution sociale, passage de l'homogène à l'hétérogène, a d'elle-même déterminé toutes les spécialisations et le merveilleux enchaînement des tâches individuelles.

L'individu a le droit de posséder, et ce droit peut s'exercer sur des biens immobiliers ou mobiliers et sur certains produits immatériels. Il semblerait que la propriété foncière soit en contradiction avec le droit d'égale liberté. Si chacun a un droit égal à l'usage de la terre, celle-ci étant en quantité limitée ne saurait faire l'objet d'une appropriation individuelle. Pour être juste, la société devrait racheter leur titre aux détenteurs du sol, et, devenue à son tour propriétaire, louer le sol à des tenanciers. Telle était la théorie défendue par Spencer en 1850 dans *Social Statics*; elle peut être rapprochée de celle de Stuart Mill et nous savons que les circonstances nationales justifient encore, aux yeux de certains libéraux anglais contemporains, cette restriction à la liberté de la propriété. Les idées de Spencer se sont sensiblement modifiées en 1891, lorsque paraît l'ouvrage intitulé *Justice*. Pour des raisons diverses, difficultés financières, incapacité de l'administration gouvernementale et aussi sans doute à cause du succès inquiétant des projets de nationalisation de la rente formulés par Henry George

en Amérique[1], Spencer part d'un nouveau principe : le droit de la société porte seulement sur la surface du sol, telle qu'elle pouvait être à l'origine de l'établissement social. Mais la terre est aujourd'hui profondément différente : elle a été amendée et enrichie par le travail et les capitaux de plusieurs générations. Sur cet accroissement de valeur la communauté n'a aucun droit. Quant au sol primitif, au contraire, une compensation s'impose, mais elle a été équitablement fournie par les propriétaires fonciers qui, depuis 1601, ont dû alimenter le budget de l'assistance et acquitter la taxe des pauvres. Les sommes ainsi prélevées sur eux et distribuées aux non possédants, dépassent 18 milliards — somme très supérieure à ce que pouvait valoir le sol dans son état originaire.

La propriété mobilière ne soulève aucune difficulté. Ici la loi d'égale liberté n'est pas atteinte. Chacun a le droit de s'attribuer toutes les jouissances et toutes les sources de jouissance qu'il se procure sans restreindre la sphère d'action de ses voisins. C'est précisément la loi d'égale liberté qui confère à chacun un droit exclusif sur le surplus de jouissances qu'il doit à sa vigueur supérieure, à son esprit plus inventif ou à son application plus grande.

Spencer reconnaît également la propriété incorporelle, c'est-à-dire littéraire, artistique et industrielle. Il admet la protection légale de la propriété industrielle pendant un temps raisonnable.

Le droit de propriété entraîne avec lui le droit de donner et de léguer. Le droit de donner comprend celui de faire l'aumône, encore que Spencer en signale les dangers : le gaspillage des menues aumônes a fait, dit-il, plus de mal que tous les crimes réunis. Quant au droit de léguer, il n'est qu'un don différé, sans lequel le droit de propriété ne serait pas complet.

1. H. George, *Progrès et Pauvreté* (1879), trad. franç., Guillaumin, 1887.

Le droit d'échanger et de contracter librement est intimement lié aux précédents, car l'échange est, dit Spencer, une compensation mutuelle de donations. La loi d'égale liberté est ici encore respectée, puisque dans l'échange chacun des contractants, dans un État libre, apprécie comme il l'entend la valeur des objets ou des services échangés. Cette libre appréciation du profit qui correspond à la peine prise, est la condition nécessaire de l'adaptation de la production aux besoins. Le droit d'échanger librement souffre une limitation dans les sociétés du type militaire, car ces sociétés vivent respectivement dans un état d'antagonisme chronique. Elles doivent dès lors organiser leur système de travail de façon à pouvoir se suffire à elles-mêmes. Ce n'est que dans une période de paix fermement assurée ou lorsque l'état industriel sera définitivement réalisé, qu'une nation pourra spécialiser sa production et acheter au dehors ce qui lui sera en outre nécessaire, fût-ce même sa subsistance. Cet état industriel n'étant encore qu'en voie de devenir, il en résulte que pour le plus radical des individualistes, le libre-échange international n'est qu'un idéal et doit être préparé plutôt qu'immédiatement établi.

En 1896, Herbert Spencer, ayant achevé l'exposé de ce système général, écrivait ces lignes mélancoliques : « En jetant un coup d'œil sur les trente-six ans qui se sont écoulés depuis le moment où la philosophie synthétique fut commencée, je demeure surpris de mon audace à l'avoir entreprise et je suis plus surpris encore de l'avoir pu achever. En des jours moins avancés, j'en eusse éprouvé quelque joie, mais, à mesure que l'âge nous envahit, les sentiments s'affaiblissent et mon principal plaisir maintenant c'est le sentiment de m'être affranchi[1]. » On pourrait être surpris de cette lassitude et de cette tristesse, si

1. *Les institutions professionnelles et industrielles* (trad. de Varigny, Guillaumin, 1898, Préface, p. II-III).

l'on ne songeait aux rudes assauts qu'à dû subir dans les dernières années du XIXe siècle l'optimisme de Spencer et aux démentis catégoriques que la marche des événements à infligés à ses inductions sociologiques. Il prédisait la paix définitive, la disparition du socialisme, la décadence de la foi au gouvernement. Il n'est pas jusqu'aux États-Unis, qui représentaient à ses yeux la société la plus voisine de l'état industriel, qui n'aient donné des signes de « régression », soit par des opérations de guerre, soit par leurs visées impérialistes. On comprend que dans son dernier livre, *Facts and Comments*, publié par lui en 1902 [1], à quatre-vingt-deux ans, et qui est en quelque sorte son testament philosophique, un profond découragement se traduise. Plus que jamais il condamne l'ingérence de l'État, et plus que jamais il affirme son mépris pour les hommes politiques, mais il doit s'incliner devant les faits et il constate la « rebarbarisation de la société moderne ». Il ne voit en elle que dégénérescence, dépravation, retour à la sauvagerie primitive dans tous les domaines : politique, art et littérature. Il s'attache en particulier à la « manie éducationnelle » qui fut de longue date en butte à ses critiques. L'humanité s'abrutit par l'instruction inutile ou distribuée sans discernement. Les connaissances mal digérées font des demi savants, des révolutionnaires et des anarchistes. Il croit avoir à la longue découvert l'erreur fondamentale dont souffrent nos sociétés et cette découverte nous ramène en pleine psychologie des économistes du XVIIIe siècle : cette erreur, c'est la confusion de l'esprit humain avec l'intelligence, l'attribution à la pensée et à l'intelligence d'un rôle qu'elles ne peuvent remplir, c'est la grande superstition rationaliste du XIXe siècle. On s'imagine que l'instruction suffit à rehausser le niveau de notre espèce, que les

1. *Faits et Commentaires*, trad. franç. de A. Diétrich (Paris, Hachette, 1903).

hommes feront ce qu'ils savent bon, alors que celle de nos facultés qui dirige réellement nos actes, c'est le sentiment. L'intelligence se développe, sans que la moralité s'améliore : elle ne sert qu'à multiplier les escrocs, les falsificateurs, les agents d'affaires véreux. Une éducation morale serait indispensable, mais où en trouver le fondement? Les convictions philosophiques de Spencer l'éloignent également de l'idée religieuse et d'un rationalisme qu'il sait utopique. Spencer si vaillamment et si longtemps optimiste est, sur ses vieux jours, le seul des libéraux qui ait désespéré de l'éducation des individus et par conséquent de l'avenir de l'humanité.

II

L'insuccès relatif de la tentative de Spencer devait amener à reviser sa méthode. Au dire d'un des représentants les plus autorisés de la sociologie contemporaine[1], Spencer comme Aug. Comte, peuvent être considérés plutôt comme ayant aperçu la formule théorique de la science nouvelle que comme l'ayant mise en pratique. Leur erreur commune fut de se laisser dominer dans leur étude des faits sociaux par le « postulat anthropocentrique » qui, dans tous les domaines, se retrouve à l'origine des sciences comme un obstacle à leur progrès. Ils ramènent en effet les faits sociaux à des faits psychologiques; ils voient en eux le résultat de certaines volitions individuelles et ils cherchent à découvrir dans leur succession l'évolution régulière d'une idée générale, d'un postulat erroné comme l'idée de Progrès. Il y a dans une telle méthode l'indication d'une triple erreur.

1. E. Durkheim, *De la Division du Travail social* (thèse, Faculté des Lettres, Paris, Alcan, 1893), l. I, ch. VII, § 1. *Les Règles de la Méthode sociologique* (Alcan, 2e édit., 1901).

Erreur tout d'abord quant à la *constatation des faits sociaux*. Les faits sociaux doivent être considérés en eux-mêmes, comme des réalités objectives, extérieures aux consciences individuelles, ayant même pour signe distinctif le caractère coercitif par rapport à ces mêmes consciences et ne dépendant par conséquent ni des concepts, ni des volontés, ni des actes de l'individu. La règle fondamentale de la sociologie sera de considérer les faits sociaux comme des choses. Par définition même, le fait *social*, c'est-à-dire le produit nouveau dégagé par la combinaison de plusieurs actions individuelles, représente, en tant qu'institutions, pratiques ou conventions juridiques, religieuses ou mondaines, quelque chose de différent du fait individuel, comme la vie est quelque chose de différent des propriétés de l'hydrogène, de l'oxygène, du carbone ou de l'azote qui composent l'organisme vivant.

La sociologie étant ainsi distinguée « autant que deux sciences peuvent l'être[1] » de la psychologie, ce n'est pas dans la psychologie qu'il faut chercher *l'explication des faits sociaux*. La seconde erreur de Spencer a été de recourir à une explication finaliste et psychologique, de montrer dans les consciences individuelles et en particulier dans le désir du bonheur la source de toute l'évolution sociale. La sociologie étudiant des faits qui contraignent l'individu, ne peut les expliquer qu'en s'attachant à considérer la nature de la société elle-même, qui est un tout différent de la somme de ses parties. Nous naissons membre d'une collectivité, et cette collectivité, par ses institutions, par ses mœurs, par l'éducation qu'elle nous impose, nous domine bon gré mal gré. L'individu est ce qu'il est et obéit au groupe dont il fait partie, non par une délibération réfléchie ni par un assentiment volontaire, mais par l'effet de la contrainte qu'exercent sur lui ces faits extérieurs et sociaux qui ne résultent d'aucune

1. E. Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*, p. XVI.

tendance innée, d'aucun instinct naturel, d'aucune impulsion volontaire, mais qui nous sont légués par les générations antérieures, dont ils sont l'œuvre collective plus ou moins consciente. Or ces faits dépendent eux-mêmes de causes sociales, conditions du milieu, traditions, esprit commun, etc. « La cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents, et non parmi les états de la conscience individuelle [1]. »

De ces deux erreurs de méthode découle pour Spencer une *erreur quant aux conclusions doctrinales*. La sociologie doit « s'affranchir de tous les partis » et les dominer. Elle est avant tout un procédé de recherche et son adhésion à une doctrine constituée est, dans l'état actuel des choses, prématurée. Il n'y a d'ailleurs pas lieu pour elle de précipiter son choix, puisque l'homme se heurte dans l'ordre économique et social à des faits qu'il peut constater mais non réformer. « La sociologie ainsi entendue ne sera ni individualiste, ni communiste, ni socialiste, au sens qu'on donne vulgairement à ces mots. Par principe, elle ignorera ces théories auxquelles elle ne saurait reconnaître de valeur scientifique, puisqu'elles tendent directement non à exprimer les faits, mais à les réformer [2]. »

Cette abdication de la sociologie n'est légitime qu'à une condition : c'est qu'il soit effectivement et incontestablement démontré que l'homme subit le milieu social sans pouvoir, en aucune manière, ni agir sur lui ni même lui résister. Or ce postulat, M. Durkheim, après l'avoir admis en théorie, l'abandonne en pratique. D'une part, en effet, il n'a pu refuser d'admettre qu'un fonctionnaire ou un homme d'État peuvent, en tant qu'individus, avoir une influence sur la marche des affaires publiques [3], ce qui implique, semble-t-il,

1. E. Durkheim, *op. cit.*, p. 135.
2. E. Durkheim, *op. cit.*, p. 174.
3. E. Durkheim, *op. cit.*, p. 137 (note).

que le choix de ces fonctionnaires et hommes d'État n'est pas chose indifférente. Il reconnaît aussi que les doctrines manifestent certains besoins qui travaillent les sociétés. D'autre part il considère l'individu comme entièrement dominé par la collectivité qui, dans le passé l'a fait ce qu'il est, dans le présent peut le plier à ses exigences et dans l'avenir transformer sa nature et son caractère. Il n'éprouve donc aucune difficulté, en dépit de son apparente indifférence, à donner son approbation au socialisme, qu'il définit « une tendance à faire passer brusquement ou progressivement les fonctions économiques de l'état diffus, où elles se trouvent, à l'état organisé [1]. » Cette révolution lui paraît devoir entraîner de profondes et utiles transformations morales : « Socialiser la vie économique, c'est en effet subordonner les fins individuelles et égoïstes qui y sont encore prépondérantes, à des fins vraiment sociales, partant morales. C'est, par conséquent, y introduire une moralité plus haute. Voilà pourquoi on a pu dire, non sans raison, que le socialisme tendait à réaliser plus de justice dans les relations sociales [2]. » L'autorité de l'État fortement concentrée assurera la cohésion sociale et le règne de la « solidarité organique », dont la condition fondamentale est une morale de plus en plus humaine et, partant, de plus en plus rationnelle [3].

Dès lors, et du moment que le tempérament socialiste

1. E. Durkheim, *Note sur la Définition du Socialisme* (*Revue philosophique*, novembre 1893), p. 510.

2. E. Durkheim, *op. cit.*, p. 510-511.

3. Le socialisme de M. Durkheim est, comme tous les socialismes, essentiellement rationaliste : « La seule appellation que nous acceptions est celle de *rationaliste*. Notre principal objectif, en effet, est d'étendre à la conduite humaine le rationalisme scientifique, en faisant voir que, considérée dans le passé, elle est réductible à des rapports de cause à effet, qu'une opération non moins rationnelle peut transformer ensuite en règles d'action pour l'avenir. » (*Les Règles de la Méthode sociologique*, p. VIII.)

pouvait se donner carrière sous le couvert de la sociologie, il était vraisemblable que le tempérament individualiste serait incité à fournir une interprétation antithétique des conclusions doctrinales qui peuvent se réclamer de la sociologie. L'effort des sociologues individualistes a consisté à définir plus exactement la contrainte que la société exerce sur l'individu et à émanciper ce dernier vis-à-vis de la collectivité. Ils montrent d'abord l'impossibilité qu'il y a à séparer le fait social du fait individuel, le fait social, texte de loi, précepte moral, n'est une réalité vivante que s'il est interprété par la conscience individuelle[1]. Or cette interprétation n'est pas nécessairement une adhésion. L'initiative de l'individu peut l'inciter à se soustraire à la volonté collective et son refus d'obéissance devient à son tour fait social, lorsqu'il est imité et généralisé dans les consciences voisines. Quant à expliquer les faits sociaux uniquement par des causes sociales, c'est se condamner à des explications incomplètes. Pourquoi, en architecture, l'ogive apparaît-elle à un moment donné? Est-ce parce que, avant l'ogive, existait l'arc outre-passé des Arabes, ou ne faut-il pas faire intervenir la volonté de l'artiste qui a réfléchi sur les caractères esthétiques de l'arc arabe et lui a délibérément substitué l'ogive? Les faits sociologiques s'expliquent donc par des faits psychologiques, parfois con-

1. P. Lapie [Étude critique de], *L'année sociologique, 1894* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1895, pp. 308, 339). Cf. Gaston Richard : « Ni les mœurs ni l'opinion ne nous dominent autant que nous le croyons... Les mœurs et l'opinion doivent leur autorité à un perpétuel assentiment des individus. Selon que nous leur donnons cet assentiment avec réflexion ou que nous le leur refusons, nous les fortifions ou nous les affaiblissons. Le milieu social n'est pas quelque chose qui nous soit radicalement étranger. Tous les jugements que nous exprimons, tous les exemples que nous donnons contribuent sinon à le former, au moins à le transformer. » (*L'Éducation de la volonté*. Conférence faite sous les auspices de l'*Union chrétienne*, 1 br., Bordeaux, 1904.)

scients comme l'intelligence, parfois subconscients comme les sentiments, les désirs ou les besoins : « Les faits sociaux sont une variété des faits psychologiques [1] ».

Dès lors l'individu recouvre un rôle important dans la détermination de l'évolution sociale, tant par sa faculté d'agir sur elle que par sa faculté de réagir contre la pression qu'elle exerce sur lui. M. Durkheim ne parle-t-il pas lui-même de l'action sociale des hommes de génie et des chefs, qui sont les premières personnalités individuelles dégagées de la masse sociale, mises à même par leur situation exceptionnelle de dominer la société et qui ne sont plus astreintes à en suivre tous les mouvements [2]? Ne reconnaît-il pas que Socrate, bien que justement condamné comme criminel, servait en réalité l'humanité et Athènes elle-même, en préparant une morale et une foi nouvelles dont les Athéniens avaient alors besoin? Or, « son cas se reproduit périodiquement dans l'histoire [3] ». Par conséquent et fort heureusement, tous les caractères

1. P. Lapie, *op. cit.*, p. 319. C'est la même tendance que traduit William James, dans son livre : *L'Expérience religieuse, Essai de psychologie descriptive* (traduct. Frank Abauzit, Paris, Alcan, 1906), lorsqu'il annonce son intention de décrire, non pas la religion organisée en églises, en sectes et en systèmes théologiques, mais les sentiments et les actes religieux d'*individus isolés* et de placer le fait religieux proprement dit dans l'expérience *individuelle.* N'étant pas de ceux qui veulent « que le principe religieux soit identique dans la vie de tous les hommes », et qui déforment l'expérience religieuse en la dépersonnalisant, il distinguera, suivant la prépondérance de l'optimisme ou du pessimisme *chez l'individu*, une « religion des âmes saines » et une « religion des âmes malades ».

2. E. Durkheim, *De la Division du Travail social*, p. 213. — Cf. dans le même sens : Ch. Seignobos, *La méthode historique appliquée aux Sciences sociales* (2e partie, ch. xx : *L'action des faits individuels sur les faits sociaux*). Cette action est considérée par l'auteur sous la forme des inventions et des créations individuelles et sous la forme des changements de direction produits, par les chefs, dans l'évolution des sociétés.

3. E. Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*, p. 88-89.

individuels ne se subordonnent pas également aux conditions de l'existence collective. A l' « unisson psychologique » qui caractérise les sociétés traditionalistes, où la variabilité individuelle a été comprimée, s'oppose la spontanéité personnelle des individualités fortes, dans les sociétés individualistes[1]. Au point de vue moral l' « unisson psychologique » n'est séduisant que pour un observateur superficiel, car « la bête de troupeau peut se montrer plus féroce et plus lâche que la bête de proie ». Au point de vue économique, l'histoire des sociétés montre que les peuples forts sont ceux qui, pliés de bonne heure aux exigences du commerce maritime et de la colonisation, ont compris l'intérêt qu'il y avait pour les individus et indirectement pour les groupes à développer chez chacun l'énergie volontaire. La sociologie permet d'affirmer la supériorité du type juridique de l'Occident moderne, comparé à ceux qui régissent ou ont régi l'Europe orientale, la Cité antique, l'Extrême-Orient, les sociétés africaines et enfin les différents clans sauvages; or ce type juridique a pour caractère « la prédominance de la responsabilité personnelle sur la responsabilité collective, au double point de vue pénal et contractuel. La responsabilité individuelle a sur la responsabilité collective toute la supériorité d'une notion claire sur une notion confuse et d'une cause d'énergie volontaire sur une cause d'aboulie[2] ».

Faudra-t-il donc admettre, avec M. Durkheim, que l'individu doit accepter passivement la pression du milieu social, être adapté, par une contrainte externe soi-disant organisatrice, à un prétendu idéal de la Raison? Faudra-t-il entendre l'éducation comme un moyen de « faire l'être social[3] », en comprimant la personna-

1. Cf. G. Richard, *Sur les Lois de la Solidarité morale* (*Revue philosophique*, novembre 1905), p. 462.
2. G. Richard, *La Philosophie du Droit au point de vue sociologique* (*Revue philosophique*, janvier 1906), p. 87.
3. E. Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*, p. 11.

lité de l'enfant? Il paraît au contraire que la pédagogie philosophique, a, suivant l'énergique formule de M. Gaston Richard, le devoir de protester contre « cette atrophie systématique de toutes les dispositions qui permettraient à l'enfant de se dérober partiellement à la pression du caractère collectif[1] ». Loin de chercher à *socialiser* l'enfant, à réaliser en lui le type social que la tradition impose, admettant pour seul critérium la conformité au type commun par l'effet de cette inertie mentale qui caractérise partout et toujours les multitudes, l'éducation doit développer la volonté, l'énergie, l'aptitude à la décision personnelle. « L'existence contemporaine individuelle ou collective, politique ou économique, repose sur l'énergie volontaire et en dépend[2]. » Pour prévenir un abaissement social irrémédiable, il faut une éducation méthodique de la volonté, qui protège l'individu contre la crainte de l'effort personnel, et une interprétation individualiste de la solidarité qui en fasse non pas un système « d'irresponsabilité universelle..., un égoïsme collectif qui rend les hommes plus irréfléchis, plus lâches et souvent aussi plus féroces[3] », mais, au contraire, un élargissement de la responsabilité personnelle, le devoir social d'apporter à l'association une énergie plus féconde et un dévouement plus efficace.

De ces observations critiques, il résulte que la sociologie contemporaine n'accepte pas unanimement la condamnation portée par certains de ses représentants contre l'individualisme. Aussi bien, l'individualisme sociologique est-il autre chose que la conclusion implicite de ces critiques. Il revêt chez certains sociologues une forme positive[4], en réhabilitant d'une part l'indi-

1. G. Richard, *Sur les Lois de la Solidarité morale*, p. 462.
2. G. Richard, *L'Education de la Volonté*, p. 6.
3. G. Richard, *op. cit.*, p. 33.
4. La sociologie est si bien conciliable avec l'individualisme qu'un de ses fondateurs, Aristote, a lui-même donné l'exemple de cette conciliation (cf. *Politique*, Livres II et III).

vidu, en montrant quelle est sa part d'action dans la création même du fait social dont la pression s'exerce sur lui, et d'autre part en combattant pour lui, pour son affranchissement vis-à-vis de cette contrainte externe.

La réhabilitation sociologique de l'individu peut être considérée comme l'idée maîtresse qui met dans l'œuvre économique de Tarde, œuvre fragmentaire et diverse, une profonde unité[1]. Très épris d'originalité, plus apparente parfois que réelle, Tarde ne cherche pas à relier sa conception à celle des classiques et en particulier des économistes psychologues du XVIII[e] siècle; il est permis de supposer à vrai dire qu'il les connaissait mal. Il préfère s'attaquer moins à la véritable pensée des libéraux qu'à celle que leur prêtent assez gratuitement leurs adversaires, parmi lesquels il se range. Les classiques auraient, d'après lui, séparé arbitrairement et à tort le côté intime et spirituel des phénomènes du côté extérieur et matériel des choses et se seraient occupés des produits plutôt que des producteurs et des consommateurs, voyant dans le producteur la dépense de force motrice, dans le consommateur le réapprovisionnement de force motrice et dans l'ouvrier la force de travail. Ils auraient dissimulé les sensations et les sentiments sous des abstractions : crédit, service ou travail, et l'Économie politique, science de la richesse abstraction faite de qui la produit ou consomme, ne serait pour eux qu'une Chrémastitique. En second lieu, leur psychologie serait simpliste à l'excès. Ils auraient imaginé un cœur humain tellement simplifié et schéma-

1. Se reporter, en particulier, aux œuvres suivantes (Alcan, édit.) : *Les Lois de l'Imitation* (1890), *La Logique sociale* (1895), *Les Lois sociales* (1898), *Psychologie économique* (2 vol., 1902).

Sur Tarde, consulter : E. Mahaim : *L'Économie politique de M. Tarde* (*Revue d'Économie politique*, 1903); C. Bouglé, *Un Sociologue individualiste : Gabriel Tarde* (*Revue de Paris*, 15 mai 1905); R. Worms, *La Philosophie sociale de G. Tarde* (*Revue philosophique*, 1906); D. Gusti, *Gabriel Tarde* (*Jahrbuch für Gesetzgebung Verwaltung und Volkswitschaft*, 1906, Heft 3).

tique, une âme humaine tellement mutilée, que ce minimum de psychologie est un simple postulat destiné à soutenir le déroulement géométrique des déductions. Leur *homo œconomicus* cédant uniquement et toujours à l'égoïsme, serait un homme sans rien d'humain dans le cœur.

Il faut donc cesser de représenter l'individu comme détaché de tout groupe et abstraction faite des relations de sentiment, de concitoyenneté, de communauté religieuse, de communauté de civilisation qui unissent nécessairement les individus et déterminent leurs actes et leurs décisions. Il faut apporter à cette conception les correctifs qu'indique la sociologie et voir dans la société ,ce qui par la même occasion renverse le matérialisme historique de Marx, un tissu d'actions interspirituelles, d'états mentaux agissant les uns sur les autres. Il y a deux psychologies à considérer : la psychologie individuelle, étude du moi isolé et impressionné par des objets autres que ses semblables, étude des besoins individuels d'alimentation, de vêtements, qu'il éprouve sous l'action directe des agents extérieurs; la psychologie inter-cérébrale ou inter-psychologie, d'autre part, étude des phénomènes du moi impressionné par un autre moi, c'est-à-dire par ses semblables, de l'effet produit par cette impression sur sa volonté, sa sensibilité et son intelligence.

La psychologie individuelle est en réalité toujours mêlée d'inter-psychologie, sauf dans la première enfance ou dans un état sauvage hypothétique. Par exemple le besoin de manger se spécifie sous l'action de l'inter-psychologie, ici en besoin de manger du pain, là en besoin de manger du riz. « Les besoins entrent dans la vie économique estampillés par la société. » En conséquence, Tarde adopte une division nouvelle de l'Économie politique en considérant successivement les trois liens fondamentaux qui unissent les individus : l'Imitation par action directe (parents et enfant, maître et disciple, parleur et écouteur) ou par action indi-

recte entre gens ne se connaissant pas mais appartenant au même milieu social et qui subissent dans leurs communes manières de parler, de sentir et d'agir, l'influence d'un même auteur ou inventeur ; l'Invention en second lieu, entendue en un sens assez large pour pouvoir être considérée comme la cause de tout désir économique ou de sa satisfaction, le besoin de fumer, par exemple, ayant pour cause l'invention ou la découvertes des propriétés du tabac et des procédés techniques qui le rendent propre à la consommation; l'Opposition enfin, c'est-à-dire les conflits de jugements et de désirs entre individus ou groupes d'individus différents, dans le cas de concurrence, de marchandage, de crises, etc.

Les résultats que cette méthode permet à Tarde d'obtenir sont curieux et intéressants en tant qu'analyses de la vie sociale et donnent une forme plus savante à la psychologie économique sur laquelle repose l'individualisme. On y chercherait vainement autre chose qu'une confirmation des principes théoriques de cette doctrine et de ses conclusions d'art social. Tarde confirme en effet les premiers par sa théorie de la valeur, dont il montre par une analyse assez voisine de celle de l'école autrichienne, le caractère essentiellement subjectif[1], et par sa théorie du capital, défini comme l'ensemble des inventions humaines et où il voit la source première et infiniment précieuse de la richesse humaine. Il confirme les secondes en se posant en adversaire du socialisme et en montrant l'utilité sociale d'une aristocratie intellectuelle, créatrice ou propagatrice des inventions. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher sa contribution personnelle au développement de l'idée individualiste : c'est dans la définition et dans la délimitation de la contrainte que la société exerce sur l'individu.

1. G. Tarde, *La Psychologie en Économie politique* (*Revue philosophique*, 1881, p. 232, 401).

L'individu, d'après Tarde, n'accepte pas sans contrôle la « pression sociale ». Dans cette pression, en effet, l'analyse découvre trois éléments : *l'intra-mental* ou action de l'esprit sur lui-même; *l'extra-mental* ou action du monde physique, de la nature extérieure sur les esprits; *l'inter-mental* ou action des esprits les uns sur les autres. *L'inter-mental*, élément essentiel dans la formation de l'esprit, n'agit sur lui qu'une fois converti en *intra-mental*. Or cette conversion résulte d'un triage qu'opère le sujet, conformément à ses préférences individuelles, entre les influences qui s'exercent sur lui et qui s'accumulent dans son cerveau. « Dans le même milieu social, l'accumulation qui s'opère est très différente suivant les individus : chez les uns, c'est la contagion morale des honnêtes gens; chez les autres, celle des malfaiteurs ou des vicieux qui prédomine. On peut dire que, dans cette pression sociale même, l'individu trouve parfois l'expression la plus forte de son autonomie. Sans cet *appui* qui lui *résiste*, il cesserait de pouvoir se mouvoir, comme l'aile de l'oiseau dans le vide[1]. » Dès lors, on conçoit comment, malgré l'accroissement incessant du cercle social et malgré sa puissance unificatrice, le principe d'individuation résiste dans l'homme au principe d'assimilation, comment l'individu peut défendre sa personnalité et son originalité, rester lui-même en sauvegardant « ce principe essentiel si volatil, la singularité profonde et fugitive des personnes, leur manière d'être, de penser, de sentir qui n'est qu'une fois et n'est qu'un instant[2] ». Après Spencer, dont il repousse la thèse d'homogénéité primitive des êtres, Tarde admet donc que l'humanité marche à un état d'hétérogénéité définie ou coordonnée, conciliant l'accroissement de l'unité et l'accroissement de l'individualité : l'accroissement de l'unité, parce que l'imi-

1. G. Tarde, *La Psychologie et la Sociologie* (*Annales de l'Institut international de Sociologie*, t. X, 1903, p. 80).
2. G. Tarde, *Les Lois de l'Imitation*, ad finem.

tation en se propageant des supérieurs aux inférieurs tend à les rendre égaux et contribue à cette évolution fatale vers la démocratie, que de Tocqueville signalait sans l'expliquer; l'accroissement de l'individualité, parce que l'individu développé par chacun des progrès sociaux tend à un état de différenciation vis-à-vis des autres individus, mais de « différenciation des âmes, tout en nuances individuelles, qui ne s'opposera ni à l'assimilation des races ni à la fusion des classes [1] », qui sera, comme le dit Tarde lui-même, la « floraison à la fois de l'individualisme le plus pur, le plus puissant et de la sociabilité consommée ».

En ramenant ainsi la sociologie à la psychologie, en refusant de s'en tenir aux « constatations brutes et inutilisables » où certains sociologues voudraient enfermer leur science par crainte des erreurs auxquelles peut conduire l'explication des institutions sociales par l'induction psychologique, Tarde retire à l'évolution le caractère mystérieux, métaphysique et fatal qu'ils lui attribuaient. C'est par la psychologie individualiste que l'évolution prend un sens. C'est en montrant en œuvre la succession et l'enchaînement, parmi les individus, des inventions, des initiatives et des imitations, issues d'une source commune qui est l'intelligence des hommes géniaux ou ingénieux, et en considérant tout fait social, à la fois comme un fait d'imitation et comme la réédition d'un acte d'initiative individuelle [2]. C'est en expliquant les transformations sociales « par l'apparition accidentelle dans une certaine mesure, quant à son lieu et à son moment, de quelques grandes

1. C. Bouglé, *Revue de Paris*, 15 mai 1905, p. 313. « Aucune sociologie, ajoute M. Bouglé, ne se montre donc en dernière analyse plus individualiste que celle de Tarde. Soit qu'il recherche la cause première, soit qu'il fixe la fin dernière de l'évolution des sociétés, c'est toujours devant l'originalité personnelle qu'il s'incline. A ses yeux, tout part de l'individuel et tout y retourne : l'individu est la première et la dernière pièce de l'édifice : c'est l'alpha et l'oméga du système. »

2. C. Bouglé, *op. cit.*, p. 308.

idées, ou plutôt d'un nombre considérable d'idées petites ou grandes, faciles ou difficiles, le plus souvent inaperçues à leur naissance, rarement glorieuses, en général anonymes, mais d'idées neuves toujours[1] »... Suivant la très juste expression de M. Palante, Tarde a, par cette conception de la sociologie, réhabilité l'individu : « En secouant le réalisme et le mysticisme social biologique, en substituant en sociologie à l'idée d'évolution l'idée des causations particulières et des insertions de volontés personnelles, il a réhabilité l'individu et a justement montré son importance. L'individu n'est pas un simple produit des facteurs biologiques et sociaux. Il a du moins le pouvoir de résumer à sa façon les influences sociales antérieures et actuelles, de réagir contre elles et de devenir un centre de forces original, le point de départ d'une orientation sociale nouvelle[2]. »

M. G. Palante peut être considéré comme ayant lui-même continué l'œuvre de Tarde, en menant le « combat pour l'individu » et en cherchant à l'affranchir non plus théoriquement mais pratiquement, de la contrainte sociale[3]. Lui aussi soumet à la critique les conceptions de Spencer dont les conclusions individualistes lui paraissent singulièrement incomplètes. Uniquement préoccupé de soustraire l'individu au joug de l'État, Spencer ne le délivre pas de la tyrannie plus immédiate du milieu, des mœurs et des préjugés ambiants. Il en fait « une simple réceptivité sans initiative propre[4] » et, au nom d'une idole dogmatique le Progrès de l'espèce, il justifie comme nécessaire et providentiel l'écrasement des faibles. Il y a donc lieu de reviser ses principes et de substituer à son faux individualisme caractérisé par la passivité de l'individu, un individualisme intégral faisant sa place à

1. G. Tarde, *Les Lois de l'Imitation*, ch. I, § 1, p. 2.
2. G. Palante, *Précis de Sociologie* (2e édit., Alcan, 1903), p. 60.
3. G. Palante, *Précis de Sociologie. — Combat pour l'Individu* (Alcan, 1904).
4. G. Palante, *Combat pour l'Individu*, p. 204.

l'activité libre de l'être humain. La volonté humaine peut en effet modifier ou diriger les phénomènes sociaux, non pas en créant de toutes pièces de nouvelles conditions d'existence, mais en se conformant aux conditions et aux lois de la nature physique et morale, en utilisant notamment la loi psychologique des idées-forces. M. Palante s'élève contre les théories professées par certains historiens qui « regardent l'individu comme un simple reflet de son milieu historique, érigent en dogme l'absolue passivité et comme le néant de l'individu. Ils oublient que l'individu lui-même est une force, un facteur important de son milieu et qu'il peut le transformer aussi bien que s'y adapter docilement[1]. »

La sociologie ne doit donc pas considérer uniquement les influences externes qui s'exercent sur l'homme, mais bien l'homme lui-même et les mobiles internes de ses actes. Nous sommes ainsi ramenés par la sociologie elle-même à l'analyse psychologique où les premiers libéraux avaient vu la préparation nécessaire de tout système social et cherché le fondement de l'individualisme. « A nos yeux, écrit M. Palante, la sociologie n'est autre chose que la psychologie sociale. Et nous entendons par psychologie sociale la science qui étudie la mentalité des unités rapprochées par la vie sociale. Nous n'éprouvons aucun scrupule, si l'on nous objecte que cette définition ramène au fond la psychologie sociale, et par suite la sociologie elle-même, à la psychologie individuelle. A nos yeux, c'est à cette dernière qu'il faut toujours en revenir. Elle reste, qu'on le veuille ou non, la clef qui ouvre toutes les portes[2]. »

Or cette psychologie individuelle, soumise une fois de plus à l'examen, ne nous apparaît pas différente de ce qu'elle fut chez les classiques. Elle conduit comme

1. G. Palante, *Précis de Sociologie*, p. 179.
2. G. Palante, *op. cit.*, p. 3.

eux M. Palante à faire de l'intérêt personnel le grand principe de notre activité économique. On a cherché à lui substituer ou à lui adjoindre le principe solidariste, mais ou bien ce principe traduit une réalité économique, la division du travail et l'échange intéressé de services et il a une valeur, ou bien il prend un caractère moral, devient, comme pour M. Ch. Gide, altruisme ou charité et alors il n'en a aucune. C'est l'égoïsme ou l'intérêt bien entendu qui met en branle les activités économiques, même lorsqu'il s'agit de fonder une coopérative. Quant au « devoir solidariste ou coopératif », il n'est pas sans faire naître certains dangers. Il est toujours facile de créer de nouveaux devoirs, beaucoup moins de créer de nouvelles vertus et de nouvelles énergies pour les remplir. Et de fait le « devoir solidariste » ne réussit qu'à mettre la tendance autoritaire au service des médiocrités embrigadées, au grand préjudice de la vraie force et des véritables élites [1].

Il reste donc seulement à compléter l'affranchissement de l'individu. Encore est-il qu'il faut en découvrir le moyen. Avec Spencer, M. Palante ne croit pas que ce moyen soit simplement l'éducation. L'éducationisme lui paraît, comme au sociologue anglais, reposer sur un ensemble d'idées fausses : d'abord sur un postulat qui est la foi dans la raison, la logique et la science; ensuite sur un principe à la fois dogmatique, puisqu'on affirme implicitement l'existence d'une vérité intellectuelle et morale, théorique et pratique — et optimiste, puisqu'on attribue l'injustice et la misère à des causes passagères que la Raison, en supprimant l'ignorance et l'erreur, réduira par le fait même à néant; enfin sur le préjugé égalitaire qu'il n'y a pas de supériorité naturelle, mais que l'instruction universalisée égaliserait les intelligences, supprimerait les inégalités naturelles.

1. G. Palante, *Combat pour l'Individu*, p. 217.

M. Palante croit plus immédiatement utile de faire triompher l'idéal individualiste « contre le règne bourgeois de l'argent, contre tout le règne des mœurs bourgeoises et des idées bourgeoises qui représentent un filet où se débat aujourd'hui toute libre individualité » et avec une insistance peut-être excessive, il s'efforce de conquérir pour l'individu le droit d'être mal élevé. Il me paraît mieux inspiré lorsqu'il procède à une étude critique de la superstition étatiste, montrant non sans ingéniosité qu'il y a dans l'étatisme un triple dogmatisme [1] : dogmatisme religieux pour ceux qui avec Bossuet considèrent l'autorité sociale comme une émanation de la volonté divine, — dogmatisme métaphysique pour ceux qui avec Hégel considèrent l'État comme rationnel en soi, réalité absolue planant au-dessus de l'individu, investi de droits suprêmes et divin dans son essence, — dogmatisme moral enfin pour ceux qui lui attribuent la fonction suprême de représentant et dispensateur de la Justice. Chacun de de ces dogmatismes est une survivance de la métaphysique, un acte de foi dénué de toute espèce de valeur scientifique.

Le socialisme n'est pas dépourvu de dogmatismes de ce genre : dogmatisme unitaire et manie d'administrer et réglementer. A ce titre il est anti-individualiste. Il l'est encore par la psychologie altruiste qui est à sa base. Ce sont là deux caractères qui compromettent son avenir et restreignent sa portée. Le socialisme ne doit être « ni une religion mystique, ni une éthique. Il doit être une technique économique et un système d'expériences économiques en vue de libérer les égoïsmes humains. Si le socialisme oublie cette vérité, s'il veut se fonder sur le seul altruisme, sur la seule fraternité, laquelle devient vite autoritaire, il court grand risque de périr d'une erreur de psychologie [2]. »

1. G. Palante, *Précis de Sociologie*, p. 90 et suiv.
2. G. Palante, *Combat pour l'Individu*, p. 221.

Un socialisme qui ne serait ni autoritaire, ni égalitaire, voyant dans la démocratisation économique, non pas un effort vers l'absolue égalité sociale, mais une aristocratisation de la masse, offrirait avec l'individualisme de nombreux points de contact, puisqu'il se réduirait à une émancipation économique de l'individu soustrait aux étreintes du capitalisme et de cette morale bourgeoise qu'en vérité M. Palante n'aime point. « Le socialisme est légitime et vrai, en tant qu'il lutte pour les idées de liberté et d'émancipation individuelles. A ce titre, il n'est qu'un moment dans le développement de l'individualisme et il est légitime dans la mesure où il est une affirmation de l'individualisme [1]. »

Ce n'est pas sans profit que nous aurons suivi jusque chez l'un de ses derniers représentants l'individualisme sociologique. Nous étions partis avec Spencer sur les traces des sociobiologues et il semblait que nous parcourions une terre nouvelle, dont les classiques n'avaient soupçonné ni l'étendue, ni la richesse. Puis, à mesure que les contours du paysage se précisaient, nous avons reconnu certains horizons familiers et des sentiers déjà frayés. Au terme de la course, l'illusion s'est dissipée et nous avons senti que nous n'avions pas quitté le lieu de nos explorations premières, semblables à des voyageurs qui, retrouvant sous un rayon de lune le pays qu'ils ont quitté sous le grand soleil, hésitent un moment à distinguer que le relief du sol est resté le même et que le jeu de la lumière en modifie seul l'apparence.

1. G. Palante, *Précis de Sociologie*, p. 180.

CHAPITRE IX

DE L'INDIVIDUALISME ANTI-ÉTATISTE A L'INDIVIDUALISME ANARCHISTE

I. Les tentatives de détermination du rôle de l'État dans l'ordre économique. — II. Le paradoxe individualiste. — III. L'individualisme anarchiste de Proudhon. — IV. L'individualisme anarchiste de Max Stirner.

Quand l'enfant vient au monde, son premier soin est de crier, façon instinctive de demander du secours. Un peu plus avancé en âge, il s'accoutume à invoquer dans les cas difficiles l'intervention de son père, de sa mère ou d'un supérieur quelconque et il considère comme étant dans l'ordre naturel des choses qu'une autorité bienveillante fasse à son profit ce qui entraînerait pour lui un effort ou un risque. C'est à peine si de temps en temps, on trouve un de ces petits originaux qui aiment à faire eux-mêmes leurs affaires et qui témoignent d'une délicatesse ombrageuse et quelque peu farouche à ne pas se laisser tenir en lisière, au risque de souffrir de leur indépendance. Ceux-là sont prédestinés à l'individualisme. Pour les autres, si, comme il est vraisemblable ils conservent, une fois devenus grands, leur penchant instinctif, ils seront des « étatistes » conscients ou inconscients. Ils trouveront aussi naturel de faire appel à la loi pour que l'État les tire d'affaire ou contraigne les autres à adopter

leur manière de voir que jadis de faire intervenir le maître dans leurs rivalités d'écoliers. Ils sont si nombreux et on comprend si bien que cette solution simple et facile des questions sociales, dispensant de tout effort et dégageant de toute responsabilité, corresponde exactement aux aspirations irréfléchies des masses démocratiques, qu'il était opportun, puisqu'on avait donné le nom d'individualistes à la minorité qui compte sur l'initiative de l'individu et des groupements volontaires, de donner aussi un nom à la majorité qui prétend s'en remettre simplement à l'État de régler pour le mieux ses affaires. Le nom barbare d' « étatisme » désigne donc avant tout un penchant instinctif et congénital, que la réflexion réprime chez quelques-uns, mais qui, chez la plupart, se développe à proportion du secours que l'on espère obtenir de l'État. Toutefois, il n'a pas manqué de philosophes et d'économistes pour traduire en doctrine cette tendance naturelle. Il y a un étatisme doctrinal qui, pour s'opposer à l'individualisme, ne se confond pas avec le socialisme.

Le socialisme, qui prend au point de vue théorique le contre-pied de l'individualisme et qui dans ses conclusions pratiques prétend supprimer les institutions sociales considérées comme indispensables au fonctionnement d'un système de liberté économique, n'est cependant pas l'étatisme. Loin de vouloir accroître les fonctions de l'État, il prétend au contraire le supprimer. L'État, en effet, pour le socialisme n'est que la force publique au service de la classe possédante. Dans la société collectiviste « il n'y aura plus, au lieu de personnes à contraindre, que des choses à administrer et, ce jour-là, il y aura toujours une organisation sociale, mais il n'y aura plus d'État[1] ». Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si quelques mécomptes

1. Gabriel Deville, *L'État et le Socialisme*. Conférence faite au « Groupe des Etudiants collectivistes de Paris » (1 br., Paris, 1895), ad finem.

n'obligeraient pas en fait à restaurer la contrainte, à accroître le rôle de l'État, c'est-à-dire de la force organisée mise au service d'une majorité révolutionnaire et à établir le plus effroyable des despotismes. En tout état de cause, la conséquence serait indirecte et imprévue. Le socialisme est, d'intention, aussi antiétatiste que l'individualisme.

L'étatisme, au contraire, prétend justifier dans son principe et étendre considérablement dans la pratique l'intervention de l'État. Cette justification répond à un besoin moderne. Sous l'Ancien Régime, au temps du mercantilisme par exemple, il va de soi que l'État intervienne dans l'ordre économique. On discute de manière générale sur les origines historiques ou philosophiques du pouvoir royal, mais non sur la légitimité des applications économiques qu'en fait quotidiennement le Souverain. L'étatisme moderne n'est pas une doctrine politique, mais économique. L'opportunité de l'action croissante de l'État dans la vie économique doit se dégager de considérations diverses, d'ordre philosophique, historique, biologique et moral.

L'étatisme a trouvé, dès les premières années du XIXe siècle, son philosophe dans la personne de Hégel[1], qui est également l'inspirateur de la dialectique évolutive de Marx. C'est pour l'esprit français un problème insoluble que la prodigieuse action exercée sur la pensée germanique par cette métaphysique abstruse, que l'on peut douter qu'Hégel lui-même ait parfaitement entendue. Abandonnant la doctrine de la relativité de la connaissance professée par Kant, Hégel admet, avec Fichte et Schelling, la connaissance de l'Absolu, qui n'est autre que la Pensée ou l'Idée. L'Idée

1. On aura une idée suffisante de la philosophie sociale de Hégel en consultant : J. Bonar, *Philosophy and Political Economy* (Londres, 1893), l. IV, ch. IV; A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne* (Fischbacher, 6e édit, 1897, p. 483-521; H. Höffding, *Histoire de la Philosophie moderne*, t. II, p. 175 et suiv.

est en état de perpétuelle évolution, poursuivant éternellement sa marche dialectique en thèse, antithèse et synthèse. L'Idée pure devient extérieure ou étrangère à elle-même et elle prend le nom de Nature. Puis elle revient sur elle-même et prend conscience d'elle-même : elle est alors l'Esprit. L'Esprit passe lui-même par trois phases : il est successivement subjectif, en tant qu'esprit humain, objectif sous la forme des mœurs, des lois, de l'État, absolu sous la forme de l'art, de la religion et de la philosophie, dont l'expression la plus complète est l'hégélianisme. L'État, à la différence de la société civile, a pour but, non seulement le bien des individus, mais la réalisation de l'Idée, dont la famille et la société ne sont que les moyens. Il est le règne de l'Idée, de l'universel, de l'esprit objectif. L'individu n'est lui aussi qu'un moyen, n'existe que par et pour l'État, en qui seul résident la liberté et le droit absolus. Possédant tous les attributs de l'Esprit parvenu à la pleine conscience de lui-même, l'État est une fin en soi, le Dieu réel, possédant une autorité et une majesté infinies. Sa forme idéale n'est pas la République qui exagère le rôle et l'importance de l'individu mais la Monarchie, capable de sacrifier l'individu à l'Idée, raison impersonnelle et générale devenue personnelle et consciente. L'État idéal à l'apothéose duquel aboutit l'hégélianisme, est l'État prussien, État bureaucratique et autoritaire dont tous les actes sont ainsi non seulement justifiés mais exaltés.

Il est passé quelque chose de cette ivresse étatiste dans certains écrits d'un Français, Dupont-White[1]. Opposant l'État moderne, représentation de la collectivité, à l'État d'autrefois, propriété d'un homme ou d'une caste, il identifie l'État moderne et la liberté, l'avènement de l'un coïncidant avec l'apparition de

1. Cf. en particulier : *L'Individu et l'État* (Guillaumin, 1857), *La Centralisation* (id., 1860), Introduction à la traduction de *La Liberté* de Stuart Mill.

l'autre. L'État n'est que le pouvoir de la Raison exprimée par la loi, seul capable de discerner le Vrai et le Juste, sans être aveuglé par les passions et les intérêts particuliers. Développer les fonctions de l'État, c'est libérer l'individu et assurer le respect de ses droits; la centralisation fait prévaloir l'intérêt collectif sur l'intérêt égoïste de la commune et de l'individu. Avec le progrès social le rôle de l'État s'accroît : « A plus de force il faut plus de règle; à plus de vie, il faut plus d'organes ». Or la règle et l'organe d'une société, c'est l'État. Il est en outre l'initiateur et l'agent du Progrès, intermédiaire entre les individus et la Providence, entre l'homme et l'esprit humain. Il est la Raison froide, plus voisine de la Raison pure que la raison humaine. Comme Buchez, P. Leroux et les Saint-Simoniens, Dupont-White est l'apôtre d'une religion du Progrès; mais il en voit dans l'État l'agent sacré, investi d'une autorité « qui ne le cède en rien à celle d'une Église », élevé dans un domaine où il ne se rencontre plus qu'avec la Vérité. De quelque façon qu'il soit constitué, l'État vaut mieux que les individus. Cependant dans son introduction à la traduction de *La Liberté* de Stuart Mill, Dupont-White avouait « partager le vif sentiment » de l'auteur anglais pour l'individualisme. En réalité et dans le dernier état de sa pensée, l'individu n'apparaît plus que comme repoussoir à l'État; il est l'éternel obstacle qui hérisse les voies de la civilisation et que doit briser la force croissante des lois et de l'État[1].

1. Bien que Spencer n'eût pas encore écrit *L'Individu contre l'État*, Dupont-White connaissait assez de ses idées pour les juger sévèrement. Il lui reproche son matérialisme, sa méconnaissance du rôle de la raison, sa méfiance à l'endroit de la charité, son indifférence hostile à l'endroit de l'État — et cette critique lui offre une occasion nouvelle de célébrer ce dernier. « Tout comme l'idée générale, dit Dupont-White, est le maximum de notre esprit, l'État est le maximum de notre conscience. L'un et l'autre s'obtiennent par voie d'abstraction, l'État étant une personne générale qui se dégage et s'abstrait

Mais l'État n'est-il pas une collection d'individus : électeurs, élus, députés, ministres, etc.? D'où vient à ces individus cette étonnante perfection? Elle vient, d'après Dupont-White, de la « valeur de position ». L'individu investi de la fonction de représenter l'État est transfiguré et métamorphosé. L'officier à la tête de ses hommes a une valeur et une conscience de ses devoirs tout autres que dans sa vie privée; de même l'homme politique, lorsqu'il fait acte de gouvernement, oublie ses intérêts d'individu ou de parti pour ne songer qu'à la responsabilité plus haute qui lui incombe. « L'humanité est meilleure dans l'État que dans l'individu. »

Les écoles historiques allemandes ont, elles aussi, conclu leur critique de l'école classique par l'exaltation du rôle de l'État. L'école classique, à les croire, aurait fait totalement abstraction du milieu et du temps, raisonné dans l'irréel, sur un type humain purement imaginaire, l'*homo œconomicus*, dénaturé, mutilé, dont l'intérêt égoïste guide seul les actes. Par sa méthode défectueuse et ses déductions excessives, elle n'a édifié qu'une Économie privée et non une Économie politique.

L'ancienne école de Roscher[1], Knies[2] et Hildebrand[3] prétend donc étudier l'Économie nationale et des phé-

des routines, des vulgarités individuelles : par où cette personne est au-dessus de l'individu tout autant que l'individu est au-dessus de l'animal... L'individu, c'est l'homme dans la moindre acception du terme, dans les bornes les plus étroites. Quant à l'État, c'est l'humanité quand elle a quelque chance de grandeur morale, avec une mission qui va peut-être lui faire une âme, sur des hauteurs où la lumière assiège l'œil et d'où la pente est vers le bien. » (Dupont-White, *Le matérialisme politique en Angleterre*. Extrait de la *Revue de France*, 1 br., Paris, A. Pougin, 1875.)

1. Roscher, *Grundlagen der Nationalœkonomie* (1854). Introduction, ch. III.

2. Knies, *Die politische Œkonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode* (1853).

3. Hildebrand, *Die Nationalœkonomie der Gegenwart und der Zukunft* (1848).

nomènes collectifs. Elle décrit les conditions changeantes dans lesquelles s'est exercée l'activité des divers peuples et se sont établies leurs institutions. Elle cherche non plus des lois statiques mais des lois dynamiques, révélant la succession d'états sociaux différents, peuples chasseurs, pasteurs, agriculteurs, manufacturiers, commerçants, — économie naturelle, économie monétaire, économie du crédit. Elle ne voit dans le milieu économique que la relativité de phénomènes derrière lesquels n'apparaît aucune loi psychique initiale, élémentaire et stable. Elle déblaie le terrain pour l'étatisme et les lois positives.

L'école néo-historique de MM. Schmoller [1], Wagner [2], Karl Bücher [3], Lujo Brentano [4], etc., critique aussi vivement les généralisations hâtives et les préoccupations éthiques des auteurs précédents que l'école classique elle-même. L'économiste ne peut faire œuvre scientifique qu'en étudiant minutieusement le présent, à l'aide de monographies animées d'un esprit profondément réaliste, et en recherchant dans le passé ses causes historiques. Le relatif seul existe et la science économique, si elle est possible, sortira toute faite de l'accumulation d'études fragmentaires de cas particuliers. En attendant, l'État, dont Hégel a démontré la surhumaine puissance, doit organiser de toutes pièces l'Économie nationale, en tenant compte de l'histoire, du milieu, des circonstances.

L'étatisme enfin a un fondement moral. Les premiers

1. Schmoller, notamment : *Questions fondamentales d'Économie politique* (trad. franç., Giard et Brière, 1902). *Principes d'Économie politique* (trad. franç., 4 vol., Giard et Brière, 1906-1907).

2. Wagner, *Les fondements de l'Économie politique* (trad. franç., t. I, Giard et Brière, 1904).

3. K. Bücher, *Études d'Histoire et d'Économie politique* (trad. franç., Bruxelles et Paris, 1901).

4. L. Brentano, *Die klassische Nationalœkonomie*. Cf. *Une Leçon sur l'Économie politique classique* (*Revue d'Économie politique*, 1889).

historistes allemands n'ont pas seulement critiqué la psychologie économique classique : ils lui en ont substitué une autre. A l'intérêt personnel ils juxtaposent, comme mobile psychologique des actes humains, le sens de l'utilité commune, le *Gemeinsinn*. L'État peut donc et doit imposer à l'individu le sacrifice de son intérêt privé à l'intérêt public, sans avoir à craindre de décourager son activité et pour donner satisfaction, en réalisant un certain idéal moral, à ses plus nobles aspirations. Telle est aussi la conclusion que nous avons vue se dégager du solidarisme biologique, quasi-contractuel ou religieux. Toutes ces tendances convergent vers ce résultat de confier à l'État la tâche de faire triompher contre l'individu un principe de justice sociale ou de solidarité qui déguise les revendications avouables ou inavouables d'une majorité investie du pouvoir et pressée d'en faire soit usage, soit abus.

L'individualisme, dont la théorie d'une action restreinte de l'État s'est dégagée pour nous, en ses principaux éléments, du seul examen des œuvres de ses représentants au XVIII[e] et au XIX[e] siècles, a naturellement cherché à opposer un frein à cette formidable poussée étatiste. Tandis que certains individualistes, étudiant spécialement la question, concluaient à l'absence d'un critérium général et absolu de l'opportunité de l'intervention, d'autres, pressés par un plus vif besoin de logique, en arrivaient à supprimer la fonction gouvernementale et faisaient ainsi dévier l'individualisme vers l'anarchie. Ce sont ces essais de détermination du rôle de l'État en matière économique, ce paradoxe individualiste confinant à l'anarchie et enfin l'individualisme anarchiste lui-même, que nous aurons a considérer successivement.

I

Lors du premier concours pour le prix Rossi, l'Académie des Sciences morales et politiques, dans sa séance du 21 décembre 1878, proposait aux concurrents le sujet suivant : « Du rôle de l'État dans l'ordre économique. Rechercher et montrer quels sont dans l'ordre économique les besoins dont la satisfaction requiert le concours de l'État et quelles règles doivent présider à ce concours. On aura à constater ce qu'a été ce concours aux divers âges du passé; quelle a été et quelle est, en ce qui concerne ce concours, l'influence successive de la civilisation et quelles limites lui assigne l'intérêt public, chez les nations qui, aujourd'hui, ont réalisé les plus grands progrès. » A l'issue du concours, terminé en 1881, le prix était partagé entre MM. Alfred Jourdan [1] et Edmond Villey [2]. Plus récemment, en 1890, le sujet était à nouveau traité, par M. Paul Leroy-Beaulieu dans son livre l'*État moderne et ses Fonctions* [3].

Dans cet ensemble de travaux, deux questions sont à distinguer : la critique de la conception étatiste de l'État et la détermination des fonctions de l'État.

L'État tout d'abord n'a pas une valeur rationnelle et intellectuelle supérieure à celle des individus. L'État est un groupement d'individus placés dans des conditions particulières, à la fois favorables et défavorables. Ils ont l'avantage d'être à même, étant plus éloignés de certains intérêts particuliers, de mieux apercevoir l'intérêt général. « Les arbres, comme le dit Blunt-

1. A. Jourdan, *Du Rôle de l'État dans l'Ordre économique ou Économie politique et Socialisme* (Paris, Rousseau, 1882).

2. E. Villey, *Du Rôle de l'État dans l'Ordre économique* (Paris, Guillaumin et Pedone-Lauriel, 1882).

3. Paul Leroy-Beaulieu, *L'État moderne et ses Fonctions* (Paris, Guillaumin, 1890).

schli, ne les empêchent plus de voir la forêt. » Mais ils demeurent des hommes; c'est en vain qu'on chercherait en eux la Raison froide inaccessible aux passions. La corruption électorale qui sévit aux États-Unis, pour ne citer que ce pays, suffit à montrer qu'il y a dans l'État déplacement beaucoup plus que suppression des intérêts particuliers. De plus, les individus gouvernants sont exposés particulièrement à l'erreur. Ils sont des hommes d'action plus que de réflexion, dépourvus d'idées générales et se faisant gloire de n'y pas tenir, n'ayant ni le goût ni le loisir d'étudier à fond les problèmes, et surtout absorbés par les intérêts présents au détriment des intérêts futurs et généraux. Ils sont enfin des hommes de parti, engagés dans des liens auxquels ils ne peuvent se soustraire. La « valeur de position » de Dupont-White est un idéal qui trop souvent fait place à une réalité diamétralement contraire[1]. L'État, loin d'être l'initiateur du progrès, est en fait un organe pesant et uniforme, lent à concevoir et à se mouvoir, manquant de faculté d'initiative et du don d'adaptation rapide. Sauf dans l'accomplissement de quelques grandes fonctions conservatrices, il est exposé à n'agir qu'avec passion, par caprice et sans mesure.

En second lieu, l'État moderne ne diffère pas radicalement de l'État ancien, quant aux dangers que son intervention fait courir à la liberté individuelle. On

1. « Le caractère particulier des hommes, disait Hume au XVIIIe siècle, vaut mieux que leur caractère public : ils sont plus honnêtes et moins intéressés lorsqu'ils n'agissent que pour eux-mêmes que lorsqu'ils agissent en corps. L'intérêt de la faction où ils sont engagés, les fait toujours aller plus loin que leur intérêt propre. Le principe de l'honneur a de grandes influences sur les individus, mais sa force se perd dans les communautés. Quoiqu'on fasse pour le bien commun, on est sûr d'être approuvé de son parti et l'on s'accoutume bientôt à mépriser les censures et les clameurs de ses adversaires. » (*Essais moraux et politiques*, VIII. *L'indépendance du Parlement. Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 99-100.)

prétend que la vraie liberté se mesure à la participation de l'individu à la gestion des affaires publiques et qu'un régime de souveraineté nationale ne laisse pas place au despotisme. C'est une erreur. La vraie liberté n'est pas seulement celle des cités antiques; elle implique à côté de la liberté politique la liberté économique dans la vie privée. Or la souveraineté nationale permet la tyrannie de la majorité sur la minorité; et Spencer l'a amplement montré en étudiant « la grande superstition politique » des sociétés contemporaines. Le citoyen investi de ses droits politiques n'a qu'un droit : choisir ses gouvernants, comme le lapin de l'histoire choisit la sauce à laquelle il sera mangé. Une fois son bulletin de vote déposé, il est encore exposé à l'infidélité de son mandataire, à la formation d'une majorité hostile : 5 000 000 d'hommes peuvent subir la tyrannnie de 5 000 001 hommes — ce qui sans doute est nécessaire, mais ce à quoi il ne faut pas non plus donner trop souvent occasion. Invoquera-t-on la responsabilité des gouvernants? Elle est trop éparpillée pour être effective, — et ne prête à aucun recours utile. La tyrannie des majorités est, comme l'a dit Stuart Mill, plus dangereuse que celle d'un seul. Plus la majorité sera instable — et plus encore si elle n'est qu'apparente — plus elle sera portée à abuser de son pouvoir précaire, pour en tirer parti d'abord et pour se défendre ensuite. Elle est, en tout cas, accessible à tous les engouements; elle est le résumé, l'accentuation et l'intensification du genre spécial d'engouement auquel était enclin le pays lors du renouvellement des pouvoirs publics. M. Leroy-Beaulieu la compare à la photographie instantanée qui serait prise d'un cheval lancé au galop. Son activité est papillonne et gaspilleuse; elle conduit au désordre administratif, à la spoliation, au pillage du Trésor avec des formes légales, par la création de places superflues, les mises à la retraite prématurées — nous pouvons ajouter à l'énumération certaines élévations de traitements.

En ce qui concerne la détermination des fonctions de l'État, les libéraux, sauf très rares exceptions, semblent d'accord sur deux points : le premier c'est que l'État moderne doit jouer un rôle considérable et qui va croissant; le second c'est l'impossibilité de déterminer *a priori*, de façon absolue et définitive, le champ d'action de l'État.

Le libéralisme adhère sans réserve à une partie de la proposition de Dupont-White. « A plus de force, il faut plus de règle... » Il est incontestable que les fonctions de police de l'État s'accroissent et doivent s'accroître. Si les individualistes reconnaissent l'importance et la nécessité des associations, par exemple, ils admettent implicitement la nécessité pour l'État de discipliner cette puissance et de sauvegarder contre elle les droits de l'individu.

Il est plus délicat de définir le rôle d'initiateur qui dans certains cas revient à l'État. Seule une étude analytique permet, non pas une solution d'ensemble, mais des solutions d'espèce[1].

1. Tel n'est pas seulement parmi les économistes libéraux, l'avis de MM. Jourdan, Villey et P. Leroy-Beaulieu. « L'emploi de l'autorité dans les réformes économiques, dit Courcelle-Seneuil, est à la fois très nécessaire et très délicat. Il doit être plus ou moins fréquent et étendu selon l'état social du peuple... selon la nature et les circonstances... » *Traité théorique et pratique d'économie politique*, t. II, l. I, ch. xii : *De l'emploi de l'autorité dans les réformes économiques*.

« Les limites des pouvoirs de l'État, dit Maurice Block, sont difficiles à poser *a priori*... Les convenances de l'intervention de l'État doivent être examinées dans chaque cas en particulier. » (*Les Progrès de la Science économique depuis A. Smith*, 2e édit. I, p. 240.)

« Il est, dit le même auteur, un point sur lequel il convient d'insister ici, c'est que l'individualisme n'a pas un rapport nécessaire avec les théories sur le plus ou moins d'intervention gouvernementale dans les affaires, ou, comme on dit, avec le « laisser-faire ». L'individualiste aura sans aucun doute une tendance prononcée à limiter l'intervention gouvernementale au strict nécessaire et il aura pour cela, ce nous semble, d'excellentes raisons; mais si l'on regarde ce qu'il y a derrière les

D'après M. Villey, l'État étant une force et non une intelligence, on peut, si l'individu y fait défaut, lui demander l'*exécution* du progrès, mais la *conception* en appartient toujours à l'individu. La force collective est absolument nécessaire à la satisfaction de certains besoins sociaux, simplement utile à la satisfaction de certains autres. De l'essence de l'État sont la police, la justice, l'organisation de l'armée, de la marine militaire, de la diplomatie, c'est-à-dire la sûreté intérieure et extérieure et les relations internationales. Pour tout le reste, des distinctions sont nécessaires. L'intervention suppose un intérêt commun, sans lequel la communauté ne pourrait disposer des fonds de la communauté — et un intérêt direct sans lequel on s'exposerait à des déceptions — « ce qu'on ne voit pas » s'opposant souvent à « ce qu'on voit ». Elle suppose encore l'impuissance de l'initiative privée, soit que l'entreprise ne soit pas susceptible d'être rémunérée par l'échange, soit qu'elle doive demeurer gratuite, comme celle des routes et chemins, soit que la garantie officielle lui soit absolument indispensable, comme pour les poids et mesures, les monnaies, les postes et l'instruction publique.

D'après A. Jourdan, l'intervention est une question de mesure. L'intervention directe, tutelle rigoureuse des classes laborieuses, esclavage, servage, corporations, réglementation des manufactures, semble aller en décroissant au cours des temps. Au régime patriarcal où règne la formule « à chacun suivant ses besoins », succède le régime politique où règne la formule « à chacun selon ses services », appréciés plus ou moins justement par l'échange et l'opinion. Cette dis-

mots « strict nécessaire », on trouvera souvent énormément de choses. Les cas d'intervention, la plupart des économistes ont eu l'occasion de le proclamer, dépendent des circonstances; *c'est une question qui est du domaine de la pratique.* » (M. Block. *L'individualisme. Compte rendu des séances de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1895, 1er semestre, p. 547).

tinction permet de dire que l'État fait aujourd'hui à la fois plus et moins que par le passé, moins sous forme de tutelle directe et de réglementation technique du métier et de la fabrique, plus sous forme de perfectionnement et d'accroissement de l'outillage social mis à la disposition de l'industrie émancipée : routes, chemins de fer, postes, ports, phares, ou sous forme d'encouragement aux lettres, aux arts et aux sciences, d'organisation de la salubrité et de la sécurité. La règle de l'intervention n'est donc pas une ligne droite inflexible, mais une voie assez large permettant de s'écarter à droite et à gauche, encore que limitée par les barrières infranchissables de la propriété individuelle et de la liberté des conventions. L'État n'a pas à assumer le soin du bonheur de chacun. Il doit seulement multiplier et perfectionner sans cesse les conditions générales de succès et de bonheur pour les individus libres. La solution du problème de l'action de l'État n'est pas quantitative, mais qualitative.

D'après M. P. Leroy-Beaulieu, les fonctions de l'État dérivent de sa nature même. Représentant l'universalité du territoire et des habitants, il est la pensée et l'action pouvant user de la contrainte pour se faire obéir. Sa tâche est donc croissante, mais délimitée. Il doit pourvoir aux besoins communs de sécurité, d'hygiène, de justice qui ne peuvent être satisfaits que par l'unanimité des membres de la société. Possédant la perpétuité, il doit représenter les intérêts perpétuels et les sauvegarder contre l'imprévoyance des intérêts présents. Il est encore le gardien naturel des êtres faibles, en entendant le terme au sens naturel et étroit et non figuré, en y comprenant par conséquent les enfants, les jeunes filles, les idiots, mais non les adultes bien portants. Accessoirement enfin, il peut concourir au développement des œuvres individuelles constituant la civilisation progressive, mais un excès d'abstention de sa part est sur ce point moins nuisible qu'un excès d'intervention. A ces fonctions générales, des réserves

et des tempéraments multiples doivent être apportés, tous inspirés de cette idée maîtresse que la civilisation est l'œuvre de l'initiative individuelle, de l'association libre, des habitudes morales des citoyens et qu'énerver la volonté chez l'individu, c'est énerver la nation entière.

II

Ces conclusions présentaient quelque incertitude et quelque flottement. Il n'y rien là d'ailleurs qui doive surprendre. La science sociale comporte rarement les affirmations nettes et catégoriques des sciences exactes. La question d'une mesure stable de l'intervention rappelle à certains égards le problème qu'aimaient à poser les sophistes grecs et qui consiste à préciser combien un individu doit avoir perdu de cheveux pour pouvoir être qualifié de chauve. A chaque instant, dans la pratique, nous résolvons des problèmes de ce genre qui embarrassent les théoriciens. Il n'est pas un précepte d'hygiène qui ne donne naissance aux mêmes difficultés théoriques et qui n'exige la même souplesse dans l'application, suivant l'infinité des circonstances et des dispositions individuelles. Un hygiéniste conseillera, par exemple, de s'abstenir d'alcool. Cependant l'alcool a une vertu thérapeutique définie et la nocivité de sa consommation varie considérablement selon les individus. Si le conseil garde une valeur générale, c'est que l'on peut rendre compte scientifiquement de cette vérité d'expérience que celui qui s'abstient d'alcool se portera mieux que celui qui en abuse. La seule chose nécessaire serait donc que l'esprit public se fût bien pénétré de l'importance primordiale du rôle de l'invidu et des dangers que fait courir à son initiative le recours trop fréquent au paternalisme gouvernemental. Si l'âme nationale était vraiment conquise par l'individualisme

on pourrait renoncer à chercher l'introuvable critérium permettant d'approuver ou de condamner d'emblée une intervention de l'État dans l'ordre économique.

On comprend que la relativité d'une telle solution laissait insatisfaite l'inflexible logique de certains esprits et ouvrait la porte aux argumentations syllogistiques et abstraites, substituant le paradoxe à la tolérance nécessaire des principes en matière sociale. Certains individualistes ont donc repris et développé la conception de Dunoyer. L'État est un producteur de sécurité, ce qui conduit à lui retirer immédiatement toute autre fonction. Ainsi Joseph Garnier lui conteste la mission de fabriquer et d'émettre la monnaie [1]. M. de Molinari [2] refuse d'admettre l'expropriation pour cause d'utilité publique, le contrôle des poids et mesures et du titre des métaux précieux et il ne lui pardonne pas d'avoir aboli l'esclavage. L'État n'est plus seulement un mal nécessaire; il est un ulcère, suivant le mot, faussement d'ailleurs, attribué à J.-B. Say, mais qui traduit assez exactement l'idée, et il faut en guérir la société.

Dès lors on voit se dessiner une évolution doctrinale tendant à la suppression de tout gouvernement. Bastiat [3] réclame un prix d'un million avec couronne, croix et rubans, en faveur de qui donnerait une bonne, simple et intelligible définition du mot : État. L'État, personnage mystérieux, le plus sollicité, le plus tourmenté, le plus affairé, le plus conseillé, le plus accusé, le plus

1. Cf. P. Leroy-Beaulieu, *L'État moderne et ses Fonctions*, p. 8.

2. G. de Molinari, *Cours d'Économie politique* fait au Musée Royal de l'Industrie belge (2e édit., 2 vol. in-8°, 1863, Bruxelles : Verbœckhoven et Cie; Paris, Guillaumin).

3. *L'État. Petits Pamphlets* (*Œuvres complètes*, t. IV, p. 327-341). Cf. *Individualisme et fraternité* (Œuvres complètes, t. VII, § 76, p. 338) et les amusantes observations que Bastiat met sous la plume de Sancho Pança, répondant aux inspirations, émanant du *Contrat social*, qu'est censé lui adresser Don Quichotte, pour l'aider à gouverner son île (loc. cit., § 77 : *Barataria*).

invoqué et le plus provoqué qu'il y ait au monde, doit concilier ces obligations contradictoires de beaucoup donner — par son intervention — et de ne rien recevoir, en diminuant ou supprimant les impôts. Tel est le phénix qu'il s'agit de découvrir.

Bastiat propose, sans prétendre au prix, l'explication suivante : l'individu pris entre deux feux, prendre la peine de travailler ou souffrir de privation, cherche à jouir du travail d'autrui. Il y parvient d'abord par l'esclavage. Quand cette ressource lui manque, il use d'un moyen indirect : spolier les autres grâce à l'État, « grande fiction à travers laquelle tout le monde s'efforce de vivre aux dépens de tout le monde ». Il n'est pas de plus étrange aveuglement que cette personnification de l'État sous les traits d'un bon père de famille, généreux et débonnaire, alors qu'il est si bien une source intarissable de calamités et de révolutions que quelque forme qu'il prenne le peuple le renverse aussitôt. Et Bastiat conclut que « l'État est la force commune instituée, non pour être entre tous les citoyens un instrument d'oppression et de spoliation réciproques, mais au contraire pour garantir à chacun le sien et faire régner la justice et la sécurité ».

Cette fonction restreinte, M. de Molinari la lui retire. Dans une étude *De la Production de la Sécurité*[1], il se demande pourquoi cette industrie donnerait seule lieu à un monopole. N'a-t-on pas vu en Espagne la Sainte-Hermandad, en Flandre et en Italie des sociétés de métiers ou autres se charger de fournir la sécurité? N'existe-t-il pas en Angleterre et aux États-Unis des constables privés et dans le Far-West des lyncheurs sans mandat officiel? Régression, dit-on? Que non pas. Progrès, au contraire, et le plus conforme à l'orthodoxie libérale.

Une société en effet n'est pas une création factice dans laquelle le gouvernement aurait le premier rôle.

1. *Journal des Économistes*, 15 février 1849, p. 277.

Elle est un fait purement naturel, comme la terre qui la supporte. Il n'y pas à proprement parler de science sociale mais seulement une science économique, étudiant comme les sciences physiques un organisme naturel. La société résulte d'un instinct sociable. La raison d'être de cet instinct réside dans la satisfaction de certains besoins auxquels l'homme isolé ne peut pourvoir. Dans l'état social, il y parvient grâce à la division du travail et à l'échange. Le besoin de sécurité, effet de l'insuffisance du sentiment de justice, est du nombre. D'où l'apparition de certains établissements destinés à garantir à chacun la possession paisible de sa personne et de ses biens, et qu'on appelle « gouvernements ».

Or, si tous les besoins sont satisfaits au mieux par la libre concurrence, pourquoi Dunoyer met-il à part le besoin de sécurité? *A priori*, cette dérogation contraire à la foi libérale peut être considérée comme mauvaise. Aussi bien si l'industrie de la sécurité a été organisée en monopole, il est aisé d'en découvrir la raison. Répondant à un besoin qui est, après celui du blé, le plus essentiel, elle met en présence des consommateurs faibles et des producteurs forts, par définition même. Ceux-ci imposent à ceux-là le monopole. Quels en sont les résultats? On voit en Angleterre une compagnie gouvernante, la féodalité, ayant un directeur héréditaire, le Roi, et un conseil d'administration héréditaire, la Chambre des Lords, fixer comme il lui convient, sous le nom d'impôt, le prix de la sécurité. Las d'être exploités, les consommateurs ont renversé en Angleterre et en France ce premier monopole et lui ont substitué la production commune. Depuis 1848 en France, l'universalité des consommateurs désigne, comme une assemblée d'actionnaires, un directeur chargé pendant un certain temps de l'exploitation, quitte à se soumettre au contrôle de l'assemblée. Il suffirait de faire un pas de plus pour arriver à la liberté. Ce pas peut-il être franchi?

Les écrivains politiques disent que non. Pourquoi? Parce qu'ils considèrent toujours la société comme une création factice que l'autorité — issue du droit divin ou émanant de la souveraineté nationale — doit incessamment modifier ou refaire et qui repose en définitive sur la terreur. Si, au contraire, la société est naturellement organisée, le besoin de sécurité est étroitement délimité et l'autorité se fera respecter, non par la terreur, mais pour sa seule utilité. Dès lors, l'industrie de la sécurité doit être comme les autres soumise à la concurrence. Dans les petits cantons un simple entrepreneur, dans les cantons étendus des compagnies d'assurance concurrentes, pourvoiront à ce besoin. Conclusion en apparence logique, en réalité parfaitement contraire au fondement de l'individualisme qui est la garantie efficace de la propriété et de l'échange libre.

La *Société d'Économie politique*, elle-même, demeura effrayée de ce projet chimérique [1]. Dunoyer ne craignit pas d'y signaler certaines illusions de logique qui conduiraient à des luttes violentes ne finissant que par la force. Coquelin fit observer que sans une autorité suprême la justice n'a pas de sanction et que la concurrence, « seul remède contre la fraude et la violence », ne peut exister sans cette autorité suprême qu'est l'État. Au-dessous de l'État la concurrence est possible et féconde; au-dessus elle est impossible à appliquer et à concevoir. Bastiat enfin déclara que si les fonctions de l'État doivent être circonscrites dans la garantie de la justice et de la sécurité, cette garantie n'existe que par la force. Or cette force ne peut être que l'attribut d'un pouvoir suprême. Confié à des corps égaux qui n'auraient pas un point d'appui supérieur, ce pouvoir serait inexistant.

En dépit de ces critiques judicieuses, l'individualisme anti-étatiste, faute d'avoir modéré son élan, avait

1. *Journal des Économistes*, 15 octobre 1849, p. 315.

passé la mesure et franchi les limites du bon sens. Il avait fait son entrée dans le pays d'Utopie et il était devenu l'individualisme anarchiste.

III

On désigne communément sous le nom d'anarchisme deux doctrines très différentes. L'anarchiste, d'une manière générale, a pour caractère essentiel d'être atteint à la fois d'une hyperesthésie de la sensibilité et d'un grossissement de la vision; de telle sorte que ce qu'il voit est démesurément amplifié, qu'il voit des choses que le commun des mortels n'aperçoit pas et qu'alors même qu'il dit une chose vraie, il la dit de telle sorte qu'elle devient une erreur. L'anarchiste est l'homme qui, se promenant au soleil, ne dira pas : « Il fait chaud », mais : « On brûle », et ira chercher les pompiers. Cette tournure d'esprit et ce tempérament ont donné naissance à deux doctrines anarchistes qu'il faut bien se garder de confondre : l'une est un grossissement du socialisme, l'autre un grossissement de l'individualisme.

Le premier, qui est celui du prince Kropotkine [1] par exemple, remonte tout droit au socialisme utopique. L'homme est naturellement doué de toutes les vertus et de toutes les perfections. C'est seulement la vie sociale qui les masque. Dans cette société pourrie où règnent en souveraines l'exploitation, la cruauté, la débauche, l'homme devient méchant et vicieux. Le jour où cette société aura disparu — et on peut hâter sa disparition — il redeviendra ce qu'il était au temps de l'âge d'or. La paix règnera sur la terre. Il n'y aura plus

1. Cf. Eltzbacher, *L'Anarchisme* (trad. franç., Giard et Brière, 1902); V. Basch, *L'Individualisme anarchiste* (Alcan, 1904). 2e partie, ch. II et III.

de gouvernement, parce que tout gouvernement sera inutile pour des individus tout remplis de fraternité, d'amour et de dévouement. Il n'y aura pas non plus de propriété privée. On ne distinguera plus le tien et le mien; tous travailleront avec ardeur à accroître la richesse commune dans la mesure de leur force. Tous, même ceux qui n'auront pu travailler, puiseront à la masse commune, chacun suivant ses besoins. La société sera anarchiste et communiste.

Il y a un autre anarchisme. Celui-là n'admet en aucune manière la perfection originelle de l'homme. Avec l'individualisme, il admet au contraire le rôle prépondérant de l'intérêt personnel dans l'activité économique, et même l'harmonie des intérêts. Mais la société est mauvaise pour ne pas appliquer strictement et jusqu'au bout le principe individualiste. Puisque l'individu libre, mis en contact avec d'autres individus libres, donne à la société sa forme économique la plus parfaite, puisque d'autre part l'intervention de l'État, paralysant l'initiative et le développement de l'individu, est nuisible, il faut, pour être logique, supprimer l'État et affranchir intégralement l'individu, non pas seulement de la tutelle gouvernementale, mais de tous les préjugés sociaux, de la religion, de la morale, du droit, etc. Les individus libres passeront autant de contrats individuels qu'il sera nécessaire pour réaliser par leur coopération l'ordre économique. Sans doute, tous ne supporteront pas cet affranchissement intégral; il y aura dans la lutte pour la vie ramenée à ses conditions naturelles bien des victimes. Mais c'est là une élimination nécessaire; le darwinisme social et la sélection naturelle exigent que l'on sacrifie au progrès de l'espèce les faibles et les moins bien doués. A l'anarchisme sentimental s'oppose donc on ne peut plus nettement cet anarchisme féroce, fondé sur l'égoïsme, renforçant le caractère privé de toutes relations entre individus, y compris les relations de propriété. Avant de considérer ce dernier chez son principal représen-

tant Max Stirner, nous discernerons quelques-uns de ses caractères dans le système de Proudhon [1].

Ce n'est pas sans appréhension que j'entreprends d'exposer, je ne dirai pas le système de Proudhon, mais ce que j'ai cru comprendre que pouvait bien être le système de Proudhon. Il n'est pas d'auteur qui soit pour ses interprètes plus déroutant et plus insaisissable. Esprit bizarre et tourmenté, assez nourri sinon d'Hégel qu'il se défend d'avoir lu, au moins d'hégélianisme pour aimer passionnément le contradictoire, doué d'une étonnante puissance de critique et de mépris, Proudhon n'a de cesse qu'il n'ait enferré tous les dogmatismes et toutes les idées reçues dans quelque impasse impraticable, d'où il les extrait ensuite traînant l'aile et tirant le pied, prêts à subir toutes les mutilations et toutes les refontes. Et avec cela, sa pensée heurtée, chaotique, baroque et cacophonique, révèle une si réelle et si originale puissance que, sans être convaincu, on est captivé par elle dès qu'on l'a pénétrée ou du moins qu'on s'est imaginé la pénétrer. Il me paraît que l'essentiel s'en peut résumer comme il suit.

Au point de départ, une idée maîtresse, fondamentale

1. Consulter, sur Proudhon, d'abord et surtout Proudhon lui-même, dont j'indiquerai au fur et à mesure les ouvrages qui me paraissent les plus importants (*Œuvres complètes*, 26 vol. auxquels il faut joindre 7 vol. d'*Œuvres posthumes*, Paris, librairie Internationale, Verbœckhoven et Cie), et en outre : G. Sorel, *Essai sur la Philosophie de Proudhon* (*Revue philosophique*, 1892, t. XXXIII, p. 622, t. XXXIV, p. 41); M. Bourguin, *Des Rapports entre Proudhon et K. Marx* (*Revue d'Économie politique*, 1893, t. VII, p. 177); Henry Michel, *L'Idée de l'État* (l. III, ch. VI); A. Desjardins, *P.-J. Proudhon. Sa vie, ses Œuvres et sa Doctrine* (2 vol., Paris, Perrin, 1896); E. Faguet, *Proudhon* (*Revue de Paris*, 15 mai 1896) et *Politiques et Moralistes du XIXe siècle*, 3e série, p. 115-184; P. Louis, *Les Étapes du Socialisme* (Paris, Charpentier, 1903), p. 183-221; E. Fournière, *Les théories socialistes au XIXe siècle : de Babeuf à Proudhon* (Alcan, 1904), *passim* et notamment ch. III, § 14; G. Isambert, *Les Idées socialistes en France de 1815 à 1848* (Alcan, 1905), ch. IX; Marc Aucuy, *Les systèmes socialistes d'échange* (Alcan, 1908), ch. II.

et capitale, à laquelle va venir s'accrocher tout le système proudhonnien : l'idée de Justice. L'idée de Justice n'est pas une idée révélée, c'est une idée immanente. Elle a son principe et son foyer en nous-mêmes, elle est la forme propre de l'âme humaine, « forme qui ne fait que se préciser et se perfectionner de plus en plus par les relations que fait naître chaque jour la vie sociale ». Cette idée que l'on peut rattacher à Montesquieu et à Kant, Hutcheson l'a plus particulièrement dégagée et lui a donné son véritable nom : le sens moral [1]. Nous avons un sens moral qui, avec la certitude de la raison, sous la loi de la conscience et avec l'homologation de l'égoïsme indispensable à la masse des hommes, nous découvre la Justice et nous précipite vers elle.

Qu'est-ce donc que la Justice? C'est quelque chose d'immense qui s'étend à toute la nature organique et inorganique, à l'homme, à la société, à toutes les manifestations de la vie de l'esprit. Pour la nature, elle prend le nom d'équilibre; pour l'intelligence logique ou mathématique, elle est égalité ou équation; pour l'individu, elle est l'énergie intérieure, l'instinct social qui lui fait sentir sa dignité dans la personne de son semblable comme dans sa propre personne : elle est « le respect spontanément éprouvé et réciproquement garanti de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise et à quelque risque que nous expose sa défense [2] ». Pour la Société, elle doit être le « principe fondamental, organique, régulateur et souverain » — ce qui implique une organisation sociale toute nouvelle. « Qu'a été la Justice depuis le commencement du monde, demande Proudhon paraphrasant Sieyès? Presque rien. Que doit-elle être? Tout. » C'est que parmi les nombreuses

1. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. V (*Œuvres complètes*, t. XXV, p. 74).
2. Proudhon, *op. cit.*, t. I (*Œuvres complètes*, t. XXI, p. 224).

significations de la Justice proudhonnienne, Proudhon choisit pour ce qui regarde la société, le sens mathématique d'équation ou d'égalité. L'égalité personnelle est l'essence de la Justice [1].

Si étrange que paraisse au premier abord la définition, nous restons cependant en terrain connu. L'argumentation de Proudhon repose sur deux idées individualistes : l'une est la vieille idée d'Adam Smith et d'Helvétius, d'une identité originelle des hommes : « Tous les individus dont se compose la société, dit Proudhon, sont en principe de même essence, de même calibre, de même type, de même module; si quelque différence entre eux se manifeste, elle provient, non de la pensée créatrice qui leur a donné l'être et la forme, mais des circonstances extérieures sous lesquelles les individualités naissent et se développent. Ce n'est pas en vertu de cette inégalité, singulièrement exagérée d'ailleurs, que la société se soutient, c'est malgré cette inégalité [2]. » Cependant l'idée, défendable au XVIII[e] siècle, ne l'est plus au XIX[e]. Elle se heurte en théorie à l'hérédité, en fait à l'existence de sujets dégénérés ou mal venus. Proudhon répond par une autre idée individualiste : l'idée de sélection naturelle. S'il y a réellement des races mal nées et abâtardies, il en sera d'elles comme « des créatures souffreteuses, chétives, contrefaites, objets de la charité des familles et qui cessent de contribuer à la population : elles seront absorbées et finiront par s'éteindre. L'ÉGALITÉ OU LA MORT! telle est la loi de la Révolution. »

Sommes-nous donc en pleine utopie communiste et babouviste? Non — car l'Égalité, forme de la Justice, est tout autre chose que l'égalité sociale. Elle est réciprocité ou balance [3]. Elle est la simple application à la société du précepte : Fais à autrui ce que tu veux que

1. Proudhon, *op. cit.*, loc. cit., p. 295.
2. Proudhon, *op. cit.*, loc. cit., p. 303 et suiv.
3. Proudhon, *op. cit.*, loc. cit., p. 308-325. *Solution du problème social* (*Œuvres complètes*, t. VI, p. 93).

l'on te fasse, « précepte que l'Économie politique a traduit dans sa formule célèbre : les produits s'échangent contre des produits ». Par exemple, l'Égalité ne consiste pas à vendre toutes les marchandises le même prix, mais à ce que l'échange s'en fasse sans aucune addition fictive ou forcée au prix de revient ; elle n'exige pas que tous les salaires soient égaux, mais que l'entrepreneur rende à l'ouvrier autant qu'il en reçoit, autant de salaire qu'il reçoit de produit. « Balance ou réciprocité du travail et du produit, balance de l'offre et de la demande, balance du commerce, balance du crédit, balance de l'escompte, balance de la population, balance partout : l'économie sociale est un vaste système de balances, dont le dernier mot est l'ÉGALITÉ. » Or cette loi de réciprocité est méconnue et violée et c'est de là que provient le mal qui nous dévore. « Le remède est tout entier dans la promulgation de cette loi. L'organisation de nos rapports mutuels et réciproques, voilà toute la science sociale. » On ne s'en doute pas ; les questions politiques étant autrement passionnantes que les questions économiques. « Nous ne sommes point accoutumés, dit Proudhon en une page qui n'a pas perdu toute saveur d'actualité, à chercher si avant les causes des perturbations sociales et des révolutions. Les questions économiques surtout nous répugnent : le peuple, depuis la grande lutte de 93, a été tellement distrait de ses véritables intérêts, les esprits si fort déroutés par les agitations de la tribune, de la place publique et de la presse, qu'on est presque sûr en quittant la politique pour l'économie d'être aussitôt abandonné de ses lecteurs et de n'avoir plus pour confident de ses idées que son papier. Il faut pourtant nous convaincre qu'en dehors de la sphère aussi stérile qu'absorbante du parlementarisme, il en est une autre incomparablement plus vaste, où se jouent nos destinées ; qu'au-dessus de ces fantômes politiques dont les figures captivent notre imagination, il y a les phénomènes de l'économie sociale, qui, par

leur harmonie ou leur discordance, produisent tout le bien et le mal des sociétés [1]. » La Révolution de 89 ne l'a pas compris : elle avait à fonder le régime industriel, après avoir fait table rase du régime féodal. « En se retournant vers les théories politiques, elle nous a plongés dans le chaos économique. » Son œuvre est donc incomplète et, comme on n'arrête pas une Révolution commencée, il faut l'achever. Ni le système des libéraux, ni celui des socialistes ne répondent aux besoins de l'entreprise.

Les « soi-disant Économistes » se sont fondamentalement mépris sur la véritable notion des lois naturelles [2]. De ce qu'il existe des lois indépendantes de la volonté de l'homme et du législateur, ils ont conclu que la Justice ne pouvait avoir action sur elle. « C'est à ce raisonnement des économistes, ainsi qu'à leur prétention au monopole scientifique, que nous avons répondu, depuis vingt ans, dans une série de publications, en prouvant que les faits et les lois de l'Économie politique ont été tous mal observés, mal compris, mal rapportés et mal formulés par les dits économistes; que notamment les faits n'ont pas le caractère de fixité qu'on leur suppose, qu'ils sont soumis à une variabilité incessante, qu'ils se présentent uniformément avec un caractère antinomique, qu'ainsi leur véritable loi est une loi d'équilibre, de nivellement, de compensation, d'ÉGALITÉ; mais que cette loi, qui se découvre dans les moyennes, ne se réalisant que très rarement dans la spontanéité des faits, il appartient à la Justice d'en faire un principe de droit public et d'en procurer partout la réalisation dans la pratique. » Par le fait de cette erreur initiale, les économistes se sont complètement désintéressés

1. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle* (*Œuvres complètes*, t. X, p. 42).

2. Proudhon, *op. cit.*, p. 233 et suiv. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. V (*Œuvres complètes*, t. XXV, p. 119 et suiv.).

de la valeur morale des phénomènes économiques. Tandis que la Raison se demande quel est le juste prix des choses, le juste salaire, la véritable forme de l'impôt [1], jusqu'où doit aller la division du travail, ils répondent par le laisser-faire et le laisser-passer. Le résultat, c'est la société anarchique et démoralisée dans laquelle nous vivons. Aucune institution économique n'est organisée de façon à remplir son rôle. La propriété, qui dans cette société ne peut se fonder ni sur l'occupation ni sur le travail, y est un vol [2]. La division du travail, qui semblait devoir affranchir l'ouvrier et accroître à l'infini la production, abêtit le premier, le rend chaque jour plus dépendant du patron, et bouleverse la seconde par les crises de surproduction. La concurrence qui est bien en elle-même un des agents les plus énergiques de l'industrie est de fait interdite à dix-neuf millions de travailleurs qui n'ont de lutte qu'entre eux, pour leur maigre salaire, tandis que se constitue une aristocratie mercantile et territoriale de spoliateurs [3]; par l'effet de la concentration économique, « le monopole est le terme fatal de la concurrence qui l'engendre par une incessante négation d'elle-même [4] ». L'échange libre qui devait fixer à leur exacte valeur le prix des choses, c'est-à-dire, pour Proudhon, à la somme de travail qu'elles représentent, retire en fait à cette valeur tout caractère objectif et la fait dépendre des jugements individuels et changeants des acheteurs et des vendeurs, c'est-à-dire de l'*agiotage*. « Le prix des choses n'est point adéquat à leur VALEUR; il est plus ou moins considérable, suivant une influence

1. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. V (*Œuvres complètes*, t. XXV, p. 131).

2. Proudhon, *Qu'est-ce que la Propriété? Recherche sur le principe du droit et du gouvernement*, 1er Mémoire (*Œuvres complètes*, t. I, p. 13).

3. Proudhon, *Système des Contradictions économiques ou Philosophie de la Misère*, ch. v, § 2.

4. Proudhon, *op. cit.*, ch. vi, § 1.

que la justice réprouve, mais que l'anarchie économique excuse, l'agiotage. L'agiotage est l'arbitraire commercial... L'agio, le vol, est donc la compensation de l'insécurité... Mais l'agio, c'est l'arbitraire, c'est le hasard; et il est contre la nature du hasard de produire l'égalité, l'ordre. Il en résulte que la réciprocité de l'agio n'est autre chose que la réciprocité de l'escroquerie et que cette prétendue *loi* des économistes, appliquée en grand, est le principe le plus actif de spoliation et de misère [1] ». Le crédit enfin, abandonné à lui-même, a provoqué la formation d'une coalition de capitalistes qui, en agissant sur la circulation, fonction organique essentielle de la société, décuplent les fâcheux effets de la division du travail, de l'emploi des machines et de la concurrence [2].

On pourrait s'imaginer que la thèse socialiste est justifiée par cette critique virulente de la thèse contraire. Ce serait se méprendre sur la nature logique de la dialectique sociale. A la thèse s'oppose l'antithèse, qui n'est pas moins inacceptable et qui vaut seulement comme élément constitutif de la synthèse finale qui concilie les contraires. Le socialisme a en effet une valeur purement négative. Il est une protestation. Son premier acte de foi, c'est que « le progrès dans la société n'est qu'une suite de destructions ». Il n'est bon que comme tel et « pour abroger l'utopie officielle ». Cette abolition obtenue, il faut immédiatement s'arrêter et laisser à la liberté le soin de passer outre [3].

Contre le socialisme, la verve de Proudhon, tour à tour véhémente, ironique, éloquente, ne tarit pas. Il lui semble que cette doctrine soulève le bon sens général et fait violence à la nature humaine, en enchaînant la personnalité dans une uniformité béate et stupide. Il

1. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIX[e] siècle* (*Œuvres complètes*, t. X, p. 240).
2. Proudhon, *Contradictions économiques*, ch. x.
3. Proudhon, *Mélanges. Articles de journaux 1848-1852* (*Œuvres complètes*, t. XVIII, p. 174-175).

la déclare incapable d'organiser, de produire et de répartir, indigente par elle-même, incompatible avec toute spécification, toute réalisation, toute loi : « Empruntant ses idées aux plus vieilles traditions, vague, mystique, indéfinissable, prêchant l'abstinence en haine du luxe, l'obéissance en crainte de la liberté, le quiétisme en horreur de la prévoyance, c'est la privation partout, la privation toujours. La communauté lâche et énervante, pauvre d'invention, pauvre d'exécution, pauvre de style, la communauté est la religion de la misère[1]. » Il faut lire dans son entier le chapitre XII des *Contradictions Économiques*. On n'a jamais analysé avec plus de pénétration et plus de finesse l'erreur psychologique qui est au point de départ et au point d'arrivée du socialisme, ni tout ce qui se dissimule de tyrannie sur les personnes et de contrainte abêtissante sur les personnalités dans cette doctrine qui prétend libérer l'humanité.

Le communisme « terme fatal du socialisme » est une erreur sociale, par le triomphe qu'il assure à la communauté dans sa lutte contre la personnalité. Citant ces paroles de Dunoyer : « Il ne suffit pas qu'une grande nation, pour être vraiment grande et vraiment une, sache agir nationalement : il faut aussi et avant tout que les hommes dont elle se compose soient actifs et expérimentés comme individus, comme familles, comme associations, comme communautés d'habitants, comme provinces. Plus ils ont acquis de valeur sous ces divers aspects, plus ils en ont comme corps de nation », Proudhon engage le socialisme à les méditer, ajoutant qu'il y a en elles plus de philosophie, plus de véritable science sociale que dans tous les écrits des utopistes.

Le socialisme est en outre une erreur psychologique.

1. On sait que Karl Marx publia, en 1847, une « Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon », sous le titre : *Misère de la Philosophie* (Bruxelles).

Il s'imagine à tort que la communauté sera une généralisation de la fraternité qui, d'après lui, règne dans la famille : or. la famille est, en réalité, égoïste, renforce l'égoïsme de l'individu. La communauté prend sa fin pour son commencement : la fraternité n'est pas le principe des perfectionnements de la société, la règle de ses évolutions; elle en est le but et le fruit.

Le socialisme enfin est une erreur économique. Proudhon a merveilleusement montré qu'il y a essentiellement en lui un déplacement de responsabilité, l'individu étant déchargé de celle que lui imposent la division du travail et l'échange libre, et en faisant assumer la charge à la collectivité. « Le socialisme, à le bien prendre, est la communauté du mal, l'imputation faite à la société des fautes individuelles, la solidarité entre tous des délits de chacun. La propriété au contraire par sa tendance, est la distribution commutative du bien et l'insolidarité du mal, en tant que le mal provient de l'individu. A ce point de vue, la propriété se distingue par une tendance à la justice, qu'on est loin de rencontrer dans la communauté. »

Le système de Proudhon ne sera donc ni celui des « Économistes » ni celui des socialistes. Il sera l'anarchie, c'est-à-dire avant tout l'émancipation de l'individu vis-à-vis du gouvernement. La lutte que soutiennent les forces économiques, division du travail, concurrence, force collective, échange, crédit, propriété, etc., « contre le système gouvernemental, seul obstacle à leur organisation et avec lequel elles ne peuvent ni se concilier ni se fondre : telle est la cause réelle, profonde, du malaise qui tourmente la société française et qui s'est surtout aggravé depuis la seconde moitié du règne de Louis-Philippe [1] ». Les premiers hommes ont conçu l'ordre dans la société sous la forme patriarcale ou hiérarchique; la Justice ne leur est apparue

1. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle* (*Œuvres complètes*, t. X, p. 7).

d'abord que sous la forme d'un supérieur rendant à des inférieurs ce qui leur revient à chacun[1]. Cette superstition étatiste, au lieu de disparaître avec le progrès philosophique et social, s'est enracinée. L'État apparaît comme l'organe naturel de la justice, le protecteur du faible, le conservateur de la paix. Il s'attribue la fonction de Providence. Le gouvernement devient « la foi, la superstition intime, invincible, des citoyens ». Le préjugé qui nous fait tout demander à l'État, tout vouloir par l'État et qui est « la lèpre de l'esprit français[2] », résiste à tous les enseignements de l'expérience, car l'expérience nous montre en l'État le serviteur fidèle de la classe riche et privilégiée et une tendance constante à la tyrannie et à la corruption. Comme si les intérêts innombrables, les rapports variables et mobiles à l'infini des hommes, pouvaient être réglementés par une loi, on voit s'accumuler « une telle abondance de lois et de décrets, que les géologues devront enregistrer une couche de papier, sous le nom de formation papyracée dans les révolutions du globe[3] ». Et Proudhon s'écrie : « Non, non, je ne veux pas de l'État, même pour serviteur, je repousse le gouvernement même direct; je ne vois dans toutes ces inventions que des prétextes au parasitisme et des retraites pour les fainéants[4] ». On peut concevoir qu'un individu pensant, libre et responsable traite avec un autre individu pensant, libre et responsable, mais non pas qu'on lui impose une loi.

Le système de Proudhon sera donc l'anarchie, c'est-à-dire que chaque individu se gouvernera lui-même, organisera sa vie économique par autant de contrats individuellement passés qu'il sera nécessaire. « La

1. Proudhon, *op. cit.*, p. 108.
2. Proudhon, *Solution du Problème social* (*Œuvres complètes*, t. VI, p. 92).
3. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle* (*Œuvres complètes*, t. X, p. 136-137).
4. Proudhon, *op. cit.*, p. 186.

justice commutative, le *règne des contrats*, en autres termes le règne *économique* ou *industriel*, telles sont les différentes synonymies de l'idée qui par son avènement doit abolir les vieux systèmes de *justice distributive*, de *règne des lois*, en termes plus concrets, de *régime féodal*, *gouvernemental* ou *militaire*. L'avenir de l'humanité est dans cette substitution[1] ». Et dans son étude *Du Principe fédératif*, il me paraît qu'il donne à sa pensée son expression la plus nette : « Comme variété du régime libéral, j'ai signalé l'ANARCHIE ou gouvernement de chacun pour soi-même, en anglais *self-government*. L'expression de gouvernement anarchique impliquant une sorte de contradiction, la chose semble impossible et l'idée absurde. Il n'y a pourtant à reprendre ici que la langue : la notion *d'anarchie* en politique est tout aussi rationnelle et positive qu'aucune autre. Elle consiste en ce que, les fonctions politiques étant ramenées aux fonctions industrielles, l'ordre social résulterait du seul fait des transactions et des échanges. Chacun alors pourrait se dire autocrate de lui-même, ce qui est l'extrême inverse de l'absolutisme monarchique[2]. »

Quelle est, dans ce *règne industriel*, la place de l'association? Faut-il croire à une généralisation du contrat collectif, correspondant à l'extension des groupements d'individus sous la pression des nécessités économiques? Le fait est possible sans être désirable. Il ne faut donc à aucun degré le provoquer artificiellement. « L'association est de sa nature stérile, nuisible même, car elle est une entrave à la liberté du travailleur... Ce n'est jamais que malgré lui et parce qu'il ne peut faire autrement, que l'homme s'associe[3] ». L'association est productrice, non pas par son principe, mais par ses moyens, dans des conditions toutes spéciales non sus-

1. Proudhon, *op. cit.*, p. 115.
2. Proudhon, *Du Principe fédératif* (*Œuvres complètes*, t. VIII, p. 16).
3. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIX*e *siècle* (*Œuvres complètes*, t. X, p. 83).

ceptibles de s'étendre à toute la société. Son principal défaut est d'imposer à tous « au lieu de la justice, au lieu de la responsabilité individuelle, la solidarité... Le degré de solidarité entre les travailleurs doit être en raison du rapport économique qui les unit, de telle sorte que là où le rapport cesse d'être appréciable ou demeure insignifiant, on n'en tienne aucun compte : là où il prédomine et subjugue les volontés, on y fasse droit [1]. »

Ainsi entendu, le contrat social proudhonnien diffère radicalement du *Contrat social* de Rousseau, « chef-d'œuvre de jonglerie oratoire... Rousseau dont l'autorité nous régit depuis près d'un siècle n'a rien compris au contrat social [2] ». L'idée de contrat est exclusive de celle de gouvernement. Le contrat social, réunion des contrats individuels, n'est même pas un contrat de société qui restreint en une certaine mesure la liberté et étend la responsabilité, c'est un pur et simple contrat d'échange, par lequel deux individus s'obligent synallagmatiquement à se fournir certains services ou produits. Pour tout le reste, ils demeurent absolument indépendants, quant au mode de production et de consommation, quant au travail et à la propriété. La sécurité fait l'objet d'un de ces contrats. Un ou plusieurs chefs de famille, une ou plusieurs communes s'obligent également et réciproquement à rémunérer des délégués de la fédération, chargés de garantir le territoire, la liberté des citoyens, de régler les différends et de « pourvoir par des mesures générales à tout ce qui intéresse la sécurité et prospérité communes [3] ». Il n'y a là rien d'une fiction de légiste, comme le Contrat social de Rousseau et des Jacobins, mais un pacte positif, effectif, proposé, discuté, voté, adopté et susceptible de se modifier au gré des contractants. L'obli-

1. Proudhon, *op. cit.*, p. 96, 228.
2. Proudhon, *op. cit.*, p. 125, 116.
3. Proudhon, *Du Principe fédératif* (*Œuvres complètes*, t. VIII, p. 46).

gation ne naît que de la volonté des contractants, qui seule fait loi, et n'attend son exécution que de leur initiative.

Dès lors, dans cette « fédération anarchique », l'harmonie des intérêts ne sera plus contrariée par la contrainte ni par l'arbitraire. L'organisation des forces économiques va se faire sous la loi suprême du contrat, conformément à la Justice, c'est-à-dire à la réciprocité, chaque individu étant « également et synonymiquement producteur et consommateur, citoyen et prince, administrateur et administré [1] ». La propriété cessera d'être un vol dès qu'elle sera purement et simplement la part des biens attribuée à chacun par suite de ses contrats. Également exigée par la nature de l'homme et la nature des choses, elle restera « comme stimulant perpétuel du travail, comme l'antagoniste dont l'absence ferait tomber le travail dans l'inertie et la mort ». La propriété foncière ne soulèvera plus de critique si, comme le veut Proudhon à dessein de sauvegarder la balance ou réciprocité expression de la justice, « tout payement de loyer ou fermage acquiert au locataire, fermier ou métayer une part proportionnelle dans la propriété [2] ». Le travail industriel s'organisera au gré des convenances de la petite et de la grande industrie, praticable pour l'individualité isolée dans un cas, exigeant dans l'autre la constitution de compagnies ouvrières soumises à la concurrence, dans lesquelles chaque membre aura un droit indivis, et aussi le droit de remplir successivement toutes les fonctions suivant l'âge, le sexe, le talent, l'ancienneté, chacun recevant une éducation destinée à lui donner une aptitude encyclopédique ; les fonctions y seront électives et les règlements soumis à l'adoption des associés ; le salaire sera proportionné au talent, à la fonction et à la responsabilité ; la parti-

1. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle* (*Œuvres complètes*, t. X, p. 135).
2. Proudhon, *op. cit.*, p. 221 et suiv.

cipation aux bénéfices y sera proportionnelle aux services; enfin chacun sera libre de quitter l'association qui elle-même gardera le droit d'augmenter ses membres. A la place de la force publique, on mettra la force collective. A la place des armées permanentes, des compagnies industrielles. A la place de la police, l'identité des intérêts. A la place de la centralisation politique, la centralisation économique [1].

Toute cette réforme suppose une indispensable condition : l'organisation du crédit. Notre système économique tout entier repose sur la fiction de la productivité du capital. En vertu de cette fiction, une moitié du produit social, sous le nom de rente, loyer, intérêt, bénéfice, agio, passe des mains du travailleur dans celles du capitaliste. D'où inégalité anormale des conditions et des fortunes, antagonisme de deux classes ennemies, production anarchique, exploitation de la classe la plus nombreuse, nécessité d'une police et d'une force publique, etc. Toutes ces conséquences tomberont avec la cause elle-même [2]. Il faut donc organiser, non pas le travail, ce qui équivaut à « crever les yeux à la liberté [3] », mais le crédit. Le crédit sera mutuel et gratuit. Quelques idées théoriques simples sont à la base du « mutuellisme » de Proudhon. Le travail seul est productif. Donc tout le résultat du travail doit revenir au travailleur. Si compliquée que soit la circulation des produits, elle a toujours un point de départ : la production, et un point d'arrivée : la consommation. Le problème consiste à rendre gratuit ce parcours, à ce qu'aucune partie du produit ne s'égare en chemin pour rémunérer le soi-disant service du capital. Il faut, à cet effet, trouver le moyen de rendre gratuitement accessible aux travailleurs l'emploi de la

1. Proudhon, *op. cit.*, p. 259.

2. Proudhon, *Mélanges. Articles de journaux 1848-1852* (*Œuvres complètes*, t. XVIII, p. 177).

3. Proudhon, *Solution du Problème social* (*Œuvres complètes*, t. VI, p. 91).

matière et des instruments de production et favoriser l'échange des produits en se passant de l'intermédiaire monétaire qui prélève toujours une prime pour son emploi. Proudhon crut y réussir en fondant sa *Banque du peuple* chargée d'émettre des *bons de circulation*, ordres de livraison revêtus du caractère social, rendus perpétuels et payables à vue par tout sociétaire et adhérent en produits ou services de son industrie ou profession. La Banque se proposait en outre de procurer à tous au plus bas prix et aux meilleures conditions possibles, l'usage de la terre, des maisons, machines, instruments de travail, capitaux, produits et services de toute nature, et aussi de faciliter à tous l'écoulement de leurs produits et le placement de leur travail aux conditions les plus avantageuses. C'était, en somme, pour supprimer l'intérêt prélevé sur l'activité productrice, émettre des billets au porteur, garantis par une valeur en marchandise, tous les adhérents se faisant mutuellement crédit sous la garantie morale de la Banque. Il n'y a pas lieu d'insister sur cette expérience qui ne fut pas complète, faute de pouvoir réunir le capital nécessaire aux premières opérations. Elle reposait d'ailleurs sur une si complète méconnaissance du rôle du capital dans la production et de ses conditions de formation, qu'elle était vouée à l'insuccès [1].

IV

Il y avait dans le système de Proudhon un extraordinaire illogisme. Négateur de tous les dogmes et de toutes les théories, en même temps que destructeur de

1. Pour comprendre le principe et les essais d'application du crédit gratuit de Proudhon, il est indispensable de recourir au petit volume de Ramon de la Sagra : *Banque du Peuple. Théorie et pratique de cette institution* (Paris, Bureaux de la Banque du Peuple, 1849).

toutes les institutions existantes, il avait laissé subsister à son point de départ un postulat, et le plus indémontrable des postulats, un sens inné de la justice ou sens moral, commun à tous les hommes, susceptible de déterminer leurs actes économiques et de faire naître l'ordre indépendamment de toute contrainte extérieure. Cette notion positive trouvait grâce, on ne sait pourquoi, devant sa critique. Elle constituait une limite arbitrairement posée au mouvement qui entraînait la pensée individualiste vers l'anarchie totale et le nihilisme absolu. Cette limite, Max Stirner allait la franchir et édifier un système social très analogue à celui de Proudhon, mais logique cette fois et débarrassé de toute notion métaphysique[1].

Ancien étudiant dans diverses universités allemandes, professeur besogneux, après avoir dû interrompre ses études pour soigner sa mère atteinte d'une maladie mentale, Johann Caspar Schmidt, surnommé Stirner, sans doute pour l'ampleur de son front, semble bien être, lorsqu'il publie en 1844 l'*Unique et sa Propriété*, le type complet du bohème et du déclassé. C'est un habitué de la fameuse « Weinstube » de Hippel, où il se rencontre avec les représentants les plus marquants de la « jeune Allemagne des années quarante », notamment avec Bruno Bauer et Feuerbach. Dans ce milieu où se prépare la Révolution de 1848, la vie intellectuelle est intense : elle se manifeste par des discussions passionnées et paradoxales sur l'hégélianisme et les questions sociales et par des travaux qu'on envoie aux *Annales de Halle* de Ruge et à la *Gazette du Rhin* de

1. Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*. Deux traductions françaises sous le titre : *L'Unique et sa Propriété* (Paris, P.-V. Stock, 1900; Editions de la Revue Blanche, 1904). J'emploierai la première de ces traductions que son auteur, M. R.-L. Reclaire, a fait précéder d'une intéressante introduction. Sur Stirner, consulter V. Basch, *L'Individualisme anarchiste : Max Stirner* (Paris, Alcan, 1904) et Albert Lévy, *Stirner et Nietzsche* (thèse Faculté des lettres, Paris, 1904. Société nouvelle de librairie et d'édition).

K. Marx. Mais si violents et si audacieux qu'aient pu être ces hégéliens qui se donnaient volontiers le nom de « Freien », d'affranchis, l'auteur de l'*Unique et sa Propriété*, faisant d'un coup d'essai un coup de maître, les dépassait largement. Le scandale fut énorme, mais court. La censure, qui avait d'abord interdit le livre, revint sur sa condamnation, jugeant l'ouvrage trop absurde pour être dangereux. Et il semble que le calcul était bon, puisque pendant cinquante ans Stirner fut complètement méconnu et oublié. C'est seulement aux environs de 1890 qu'un poète anarchiste l'a ressucité et des travaux récents semblent prouver qu'on lui trouve quelque intérêt. Je ne serais pas surpris que la véritable cause de cet intérêt soit dans le besoin de réagir contre les excès de l'économie attendrie et contre la sensiblerie déliquescente de la démocratie contemporaine. Il a pu sembler à certains que dans toutes ces bergeries un petit loup ferait bien. A ceux-là Max Stirner donnait satisfaction.

Dès 1842, Stirner envoyait à la *Rheinische Zeitung* de Marx un article intitulé, *Le Principe factice de notre éducation ou humanisme et réalisme*, dans lequel il soutenait contre Marx lui-même que ce n'est pas le milieu qui forme l'individu, mais qu'au contraire la société n'est autre chose qu'une collection d'individus et n'a d'autre valeur que celle des individus qui la composent. Au-dessus de la question de l'humanisme et du réalisme, de l'enseignement classique et de l'enseignement moderne, il y a lieu de débattre le principe même de l'éducation commun à ces deux programmes pédagogiques. On cherche à faire des enfants bien élevés, c'est-à-dire domestiqués, façonnés à l'obéissance passive, marqués de l'empreinte de leur éducateur. Il faut au contraire faire des volontés et des personnalités libres, émanciper au lieu de contraindre et émanciper tous les penchants, ceux qu'on appelle bons et ceux qu'on appelle mauvais, puisque tous contribuent à donner à l'homme la « selbsthätigung »,

la révélation de lui-même. Toute éducation, toute discipline est une déformation de la personne de l'enfant. Il y avait là l'indication d'idées considérablement développées dans l'*Unique et sa Propriété*.

Stirner y prend la suite des Bruno Bauer, des Strauss et des Feuerbach qui, les deux premiers par leurs travaux d'exégèse et le second dans son *Essence du Christianisme*, ont tenté de ruiner l'idée chrétienne. Ils ont montré que l'être divin n'est qu'une extériorisation de l'être spirituel de l'homme, une entité imaginaire formée par la réunion de certains attributs de l'Homme, séparés de l'individu réel. Mais, demande Stirner, qu'est-ce que l'Homme de Feuerbach, sinon une nouvelle entité imaginaire? Qu'est-ce que la morale de l' « humanisme », sinon une nouvelle incarnation du sentiment chrétien, par laquelle l'individu n'est émancipé vis-à-vis d'une prétendue volonté divine connue par la révélation, que pour retomber immédiatement sous le joug d'une nouvelle abstraction sans réalité? L'Homme n'existe pas : il y a des hommes, des individus corporels. Et encore c'est trop dire : pour chacun de nous, il n'y a qu'un individu réel, c'est nous-mêmes, c'est Moi, qui reprend comme sa propriété tout ce dont on avait fait l'apanage de Dieu et de l'humanité. C'est en quoi précisément consiste « le cercle magique chrétien » que de poser l'équation : Je = Homme[1]. D'où l'on déduit l'exhortation à être humain, à agir humainement. Or, ce n'est pas comme « homme » que je me développe et je ne développe pas l'homme, c'est *Moi* qui *me* développe. Je ne suis pas un Moi auprès d'autres Moi. Je suis le seul *Moi*, je suis Unique. « Pour Moi, rien n'est au-dessus de Moi. Je suis Unique et mon objet est mien. » Donc tandis que Kant et les individualistes ont cherché à découvrir dans les individus concrets certaines qualités

1. *L'Unique et sa Propriété*, 2e partie, ch. II, § I (trad. Reclaire, p. 443).

générales et communes, Stirner ne voit dans chacun que les qualités qui lui sont propres et personnelles, qui le distinguent des autres, au point qu'aucune commune mesure ne peut s'appliquer à des êtres si radicalement différents et qui sont autant de monades fermées et indépendantes. Le Moi ne connaît que lui-même, n'aime que lui-même, ne tient compte en agissant que de lui-même. « Aussi bien que Dieu, je suis la négation de tout le reste. Je suis pour moi Tout. Je suis l'Unique[1]. »

Tout acte est nécessairement égoïste. Que je le veuille ou non, chacun de mes actes est destiné à réaliser une fin que je juge désirable, qui me plaît, a pour cause l'amour que je me porte. Si je me sacrifie pour une idée, c'est parce que cette idée est mienne. Si j'observe les commandements de Dieu, ce n'est pas pour Dieu, mais pour sauver mon âme. Ce qui distingue l'individu affranchi de l'individu esclave, c'est que le premier agit consciemment en vue d'une fin personnelle, qu'il a compris l'irréalité des entités abstraites par lesquelles on cherche à paralyser sa volonté : race, société, patrie, humanité, qu'il échappe à l'influence des autres individus qui, par la contrainte ou l'amour, diminuent sa personnalité en l'amenant à les imiter, à modeler sa personnalité sur la leur, qu'il est vraiment automone et créateur de lui-même. Le moi affranchi n'accepte pas davantage une règle morale. Il sait qu'il n'y a pas de morale, c'est-à-dire de vertus communes à toute une espèce. Chaque individu est seul de son espèce. La morale traditionnelle n'est qu'un tissu d'hypothèses indémontrées et indémontrables, destinées à asservir l'individu à un mobile social, à le soumettre à un dressage contre nature. Il n'y a pour le moi qu'un idéal moral : celui qu'il se crée à lui-même et qui varie avec chacun des Moi. Tout autre est un reste du sentiment religieux, l'annihilation du Moi devant une puissance qui n'est pas lui.

1. *L'Unique et sa propriété* (trad. Reclaire, p. 3).

Cet affranchissement de l'individu, certains ont prétendu le réaliser. Aucun n'a réussi, faute d'avoir compris la nature profonde de l'Unique. Le libéralisme politique[1] n'a fait que modifier le contenu de l'idée d'État, substituant le peuple à une caste. Mais plus que jamais l'individu est esclave de la morale bourgeoise, du droit bourgeois, des relations sociales, de la loi qui, même votée par moi, immobilise ma volonté et me fait à tout le moins l'esclave de moi-même. Quant à la liberté économique, les socialistes ont amplement montré qu'elle n'existe qu'en théorie[2] ; en fait, l'État la restreint par ses monopoles, par l'exigence de diplômes à l'entrée de certaines professions, par la sauvegarde qu'il assure aux privilèges, à l'inégale propriété des moyens de concourir. Le libéralisme social ou socialisme ne vaut d'ailleurs pas mieux. L'humanité serait réduite par lui à un état de « gueuserie universelle ». La révolution sociale supprimant la propriété privée pour faire de la « société » l'unique propriétaire, asservirait l'individu à la pire tyrannie de la pire des abstractions. Stirner parle du « pouvoir sinistre » confié à ce propriétaire universel, investi de plus de droits et de droits plus exorbitants que l'État actuel, chargé de contraindre au travail les vagabonds que nous serions, de leur distribuer leur part et de leur imposer une nouvelle « morale » et de nouveaux « devoirs sociaux », alors qu'il n'existe pas de « devoir social », mais seulement des intérêts à la poursuite desquels nous faisons servir la société.

En quoi consistera donc le véritable affranchissement rêvé par Stirner? Ce sera l'émancipation intégrale du Moi vis-à-vis de toute espèce de contrainte, non seulement physique, non seulement même extérieure, mais aussi intérieure et morale. Ce sera pour

1. *L'Unique et sa Propriété*, 1re partie, ch. II, § 1.
2. *L'Unique et sa Propriété*, 2e partie. ch. II, § 2 (trad. Reclaire, p. 316).

tout dire l'émancipation de la brute, que n'arrêtera plus aucun frein, sinon la limite naturelle de sa puissance et de ses facultés. Ce sera le retour à l'état de nature décrit par Hobbes, sans tomber dans la même erreur que lui lorsqu'il donne mission au Léviathan d'écraser l'individu. La société qui est notre état naturel, puisqu'elle commence avec la mère pour se continuer avec le ménage, peut se constituer sans asservir l'Unique, à condition d'être simplement l'*Association des Égoïstes* [1].

L'instinct social de l'homme doit être combattu; il le conduirait en effet à vivre en troupeau. La société même est en quelque mesure une institution grégaire, entraînant des obligations à longue échéance, cristallisant en quelque sorte la volonté. Il faut trouver une forme vivante de groupement, opposée à cette forme cadavérique, une forme plastique et malléable, éminemment instable, n'entraînant ni droit ni devoir. Cette forme, c'est l'association telle que nous la voyons se conclure entre des enfants qui se réunissent pour jouer ou entre amant et maîtresse. Ici la personnalité est sauve, puisque, à chaque instant, l'individu peut sortir du groupement, puisque les forts ne cèdent rien de leur puissance.

Stirner, à la différence de Proudhon, ne va pas plus loin. Il ne décrit pas l'organisation sociale qui pourrait se fonder sous le régime du contrat. Son seul but est de libérer l'Unique, de lui permettre la pleine jouissance de lui-même et du monde. Il n'y a pas lieu de s'étonner de cette lacune, mais plutôt de se demander pourquoi l'auteur d'un pareil livre, et avec de pareilles convictions, a pu croire utile de s'extérioriser en le publiant [2].

1. *L'Unique et sa Propriété*, 2e partie, ch. II, § 2 (trad. Reclaire, p. 380 et suiv.).

2. « Tout être supérieur à Moi, dit Stirner à la dernière ligne de son livre, que ce soit Dieu ou que ce soit l'Homme, faiblit devant le sentiment de mon unicité et pâlit au soleil

Avec Stirner nous sommes parvenus au dernier degré de l'échelle et il n'est pas concevable qu'on aille plus loin dans la négation. Il serait donc superflu d'insister sur le développement ultérieur de l'individualisme anarchiste. Nous n'y trouverions que des variations sur un thème suffisamment connu. C'est ainsi que Benjamin R. Tucker[1] partant de la même conception de l'intérêt personnel comme loi suprême de l'individu, en arrive lui aussi à l'idée de l'association libre d'individus disposés à conclure un contrat sanctionné par la contrainte dont useraient la coalition des intéressés pour faire respecter les engagements pris. Comme M. de Molinari et presque dans les mêmes termes, il critique le monopole dont jouit l'État producteur de sécurité, l'État dont « la canaillerie dépasse de beaucoup celle de tous les autres monopoleurs, car c'est lui seul qui, entre tous, a le droit de nous forcer à nous servir de sa marchandise, que nous en voulions ou non ». Le marché libre abandonné à des associations défensives ou à des sociétés d'assurances soumises à la concurrence, nous assurerait la sécurité au prix de revient. Une fois le gouvernement aboli, avec tous les monopoles, monopole monétaire, monopole foncier, monopole douanier, monopole du brevet qui protège contre la concurrence les inventeurs, auteurs et artistes, la propriété se distribuerait d'elle-même conformément au travail. Les grandes inégalités sociales disparaîtraient, laissant subsister seulement ce qu'il faut d'inégalité pour stimuler l'activité. Tel est l'état social que doit pré-

de cette conscience. Si je base ma cause sur Moi, l'Unique, elle repose sur son créateur éphémère et périssable qui se dévore lui-même, et je puis dire : je n'ai basé ma cause sur Rien. » (Trad. Reclaire, p. 449.)

1. Benjamin R. Tucker, directeur à New-York, depuis 1892, du journal hebdomadaire *Liberty*, a publié en 1893 l'ouvrage qui porte ce titre bizarre : *Instead of a book. By a man too busy to write one. A fragmentary exposition of philosophical anarchism.*

parer la diffusion de l'idée anarchiste, en y joignant, le cas échéant, quelques actes de terrorisation exécutés par des individus isolés et experts dans l'art du chimiste.

On jugera sans doute superflu que nous nous attardions à critiquer ces conceptions de déments. Il est seulement utile de faire remarquer que, par des transitions insensibles, nous avons complètement abandonné le terrain de l'individualisme. Les individualistes n'ont jamais prêché le nihilisme gouvernemental, mais la spécialisation de l'État dans une fonction qui va sans cesse croissant en importance et qui est par essence une fonction anti-anarchiste, l'État devant être à même, par le respect qu'il inspire et la force dont il dispose, de faire naître à l'occasion et dans la mesure nécessaire chez les gouvernés cette crainte dont Hobbes et après lui Taine font, avec quelque exagération, la condition de la vie sociale. Les individualistes n'ont pas délimité son rôle de manière précise, parce qu'une telle délimitation est impossible en matière sociale et qu'un opportunisme réfléchi doit y tempérer la logique absolue. Il n'est pas pour eux de meilleure justification que de montrer où conduit la logique absolue, c'est-à-dire à l'anarchie et à l'émancipation de la brute. Quant à la plaisanterie qui consiste à faire de cet aboutissant le terme fatal de l'émancipation individualiste, on n'a pas suffisamment remarqué à mon sens que la plaisanterie peut se renouveler, de façon non moins badine, à propos du solidarisme. Si l'on admet la possibilité d'une détermination de l'activité par l'amour ou le principe solidariste, on est par la même logique absolue conduit nécessairement à l'anarchie et qui pis est à l'anarchisme communiste. La preuve en est qu'il n'y a pas chez les représentants de ce dernier d'autres prémisses psychologiques que celles qu'expose avec tant de talent M. Ch. Gide. L'absurdité de la conclusion suffit à faire condamner l'argument. L'anarchie stirnérienne est le

contraire de l'individualisme, à trois points de vue en particulier. Tout d'abord en ce que Stirner méconnaît que l'homme, être sociable, développe sa personnalité par l'extension incessante de ses rapports avec ses semblables. Ensuite en ce que la morale, ainsi que l'a démontré Dunoyer, n'est pas une création arbitraire, mais qu'elle répond aux nécessités qu'a révelé l'expérience héréditaire de la race et qu'elle est la condition et non un amoindrissement de la liberté. Enfin parce que restaurer le « bellum omnium contra omnes » de Hobbes n'est pas tirer du darwinisme social son maximum d'effet utile, mais au contraire condamner l'humanité à la plus effroyable des déchéances. L'individualisme anarchiste imagine obtenir ainsi cette race d'élite que l'anarchisme communiste suppose déjà existante. L'utopie, pour être moins évidente, n'est pas moins certaine. La lutte pour la vie abandonnée à son libre jeu ne procréerait jamais que d'horribles brutes, musclées, féroces et velues et nous ramènerait non à l'âge d'or mais à l'âge de pierre. Ce qui défend l'intellectuel contre le « gorille lubrique » dont parle Taine, et qui est de beaucoup le plus fort et le mieux armé pour cette forme de la concurrence, c'est le gendarme, c'est-à-dire l'État et la réglementation sociale. Le résultat mérite apparemment qu'on accepte le moyen, même si les individualistes n'ont pas encore trouvé de principe net et immuable à opposer à ceux qui prétendent en exagérer l'emploi.

CHAPITRE X

L'INDIVIDUALISME ARISTOCRATIQUE : SON ASPECT ÉCONOMIQUE ET SON ASPECT PHILOSOPHIQUE

I. La philosophie de la misère. — II. La théorie du rôle économique des élites. — III. La philosophie de l'individualisme aristocratique.

On croit communément qu'il existe un individualisme fondé sur l'idée de droits naturels. « Il n'y a dans la société que des individus et tous les individus sont égaux, dit M. P. Laffite avec l'illusion de traduire l'idée maîtresse de l'individualisme... Des citoyens égaux en aptitudes, égaux en droits, en face d'un État tout-puissant et rien entre eux : c'est l'individualisme[1]. » Si, en effet, la nature avait été assez généreuse pour nous donner des droits, encore qu'assez distraite pour oublier de les sanctionner, il n'en coûterait rien de faire figurer parmi eux le droit à ne pas souffrir de l'inégalité politique, sociale ou même physique. En réalité, cette conception métaphysique et mystique, si contingente dans l'histoire de l'individualisme qu'à aucun moment elle ne fait corps avec cette doctrine, a pu être défendue par des philosophes rationalistes

1. *Le Paradoxe de l'Égalité*, Paris (Hachette), 1887, p. 147.

qu'elle doit logiquement conduire au socialisme [1]. Pour l'économiste elle est inexistante. Aussi tout l'individualisme proteste-t-il contre l'idée d'égalité, qui est au premier chef une création métaphysique de la Raison, puisqu'elle ne correspond à aucune donnée expérimentale et puisque tout dans la nature est inégalité. Par le fait même que l'individualisme prétend émanciper des individus, il émancipe des inégalités : il est inégalitaire par essence. Fait constant, ayant ses racines dans la nature même des choses, l'inégalité lui apparaît comme fatale, susceptible d'être seulement atténuée temporairement et en une très faible mesure par des actes révolutionnaires préjudiciables à chacun des membres de la collectivité. Le droit, c'est-à-dire l'expression de l'utilité sociale connue par l'expérience héréditaire des hommes réunis, exige seulement qu'il y ait égalité pour les individus dans les conditions d'exercice de leur activité et de leurs facultés : l'égal exercice de facultés inégales ne peut produire que l'inégalité. Dès lors un dilemme se pose : ou bien l'inégalité entraîne pour la masse une somme de souffrances supérieure aux avantages de la vie sociale, et, en ce cas, s'impose le retour à la vie sauvage et à l'ascétisme, ou bien l'inégalité est compatible avec le bonheur de la masse, même de ceux au détriment de

1. « Nous n'ignorons pas qu'il existe dans la terminologie sociologique un certain individualisme qu'on appelle *Individualisme du droit*. C'est l'individualisme qui proclame l'identité foncière des individualités humaines et par suite leur égalité au point de vue du droit. Il y a là une doctrine juridique et politique bien définie et non une simple attitude de pensée. Mais il est trop clair que cette doctrine n'a d'individualiste que le nom. En effet, elle insiste exclusivement sur ce qu'il y a de commun chez les individus humains; elle néglige de parti pris ce qu'il y a en eux de divers, de singulier, de proprement individuel; bien plus, elle voit dans ce dernier élément une source de désordre et de mal. On le voit, cette doctrine est plutôt une forme de l'humanisme ou du socialisme qu'un véritable individualisme. » G. Palante, *Anarchisme et Individualisme* (*Revue philosophique*, avril 1907, p. 338-339).

qui existe l'inégalité, et, en ce cas, il ne faut pas laisser les passions égalitaires compromettre la vie sociale.

Ainsi compris l'individualisme peut être démocratique. L'individualisme démocratique s'attache, avec Stuart Mill, à montrer les effets utiles, pour la masse, de l'inégalité sociale, et cherche, avec Bastiat ou M. P. Leroy-Beaulieu [1], à trouver une conciliation entre cette inégalité et les aspirations démocratiques, en mettant en lumière la tendance, dans les sociétés contemporaines, à une moindre inégalité des conditions. L'individualisme aristocratique s'attache plus particulièrement à déterminer les conditions d'existence des élites sociales. Comme l'individualisme anarchiste il préconise le libre épanouissement des individualités fortes, mais, au lieu de voir en lui l'émancipation de la brute et la guerre de tous contre tous, il cherche à définir le rôle social des élites, leur influence nécessaire sur la foule des individus inférieurs et la rude discipline qui leur permettra de remplir ce rôle et d'exercer cette influence.

On peut distinguer deux aspects de l'individualisme aristocratique. Sous son aspect économique, il répond tout d'abord à l'égalitarisme naïf du communisme et du socialisme utopique et il invoque le simple bon sens pour édifier, assez naïvement lui aussi et sous l'inspiration du spiritualisme régnant, la philosophie de la misère. Ensuite, obligé de faire face au socialisme « scientifique » de Marx, à la critique de la société capitaliste et aux développements donnés à l'idée de lutte de classes, il établit la théorie du rôle économique des élites. Sous son aspect philosophique, il a pour représentants les nombreux philosophes, littérateurs et dramaturges qui, sans préoccupations proprement économiques, mais par un effort parallèle à celui des économistes, revendiquent la faculté pour les races

1. *Essai sur la Répartition des Richesses et sur la tendance à une moindre inégalité des Conditions* (Guillaumin, 4e édit., 1897).

supérieures et les individualités fortes de se développer en pleine indépendance et réagissent contre l'asservissement que la démocratie moderne impose à toute supériorité.

I

La philosophie de la misère se dégage d'une littérature assez abondante au lendemain de la Révolution de 1848. Les conservateurs effrayés sentent le besoin de se ressaisir et de consolider la citadelle chancelante des droits acquis. Le même besoin de foi, d'ordre moral et de défense sociale qui explique le succès du spiritualisme de V. Cousin, explique celui des *Petits Traités* [1] publiés par l'Académie des Sciences morales [2]. Transporté du domaine de la spéculation abstraite aux questions sociales, le spiritualisme emprunte par-

1. *Petits Traités publiés par l'Académie des Sciences morales et politiques* (Paris, Pagnerre, Paulin, Firmin Didot, 1848-1850). En particulier : V. Cousin, *Justice et Charité*; Troplong, *De la Propriété d'après le Code civil*; H. Passy, *Des Causes de l'Inégalié des Richesses*; Ch. Dupin, *Bien-Être et Concorde du Peuple français*; Thiers, *Du Droit de Propriété* ; Barthélemy Saint-Hilaire, *De la Vraie Démocratie*; Villermé, *Des Associations ouvrières* ; Portalis, *L'Homme et la Société*; Blanqui, *Des Classes ouvrières en France*; Damiron, *De la Providence* et *Appendice au Traité de la Providence.*

2. « La philosophie de Cousin continuait, dit M. Bourdeau, le mouvement de « réaction du cœur », inauguré par Rousseau, repris avec éclat par Chateaubriand et Mme de Staël, contre le rationalisme sec, le plat matérialisme des encyclopédistes et se rattachait à l'école romantique. Cette réaction répondait à un besoin de foi, d'autorité, d'ordre moral et de défense sociale après la tourmente. De même que la Charte était un compromis entre les principes de 89 et l'Ancien Régime, la doctrine de Cousin était un accommodement entre la philosophie et le christianisme. Cette philosophie protégée par l'État rentrait donc dans le cadre historique et national, au moment où elle se produisait. » (*Les Maîtres de la Pensée contemporaine*, p. 42.)

fois à Joseph Prudhomme le secret de son éloquence et aboutit à de véritables niaiseries[1]; parfois aussi il est une juste revanche du bon sens français contre les extravagances révolutionnaires.

Le premier principe de cette philosophie de la misère, c'est la fatalité de l'inégalité. L'ordre social, dit H. Passy, est soumis à des lois primitives. Or, parmi les faits dont la constance et l'universalité attestent le caractère providentiel, nul n'est plus distinct que l'inégalité, effet de la disparité des qualités natives ou d'accidents fortuits. L'inégalité est la loi de ce monde. Elle est partout, non seulement dans la jouissance des richesses, mais dans la distribution de la santé pour ce qui est de l'ordre physique, comme des joies et des peines pour ce qui est de l'ordre affectif et moral. Pourquoi en est-il ainsi? Nous n'en savons rien. C'est un fait que nous devons accepter comme tel. Mais ce fait, sans doute accompagné d'inconvénients surtout sensibles dans les extrêmes de dénuement et d'opulence, a aussi des effets utiles; c'est le mobile principal du progrès et le mal lui-même a sa fonction naturelle.

Pour établir ce second principe, la religion complète la philosophie. Le christianisme, dit Damiron, a eu raison de mettre la souffrance en honneur. Il y a des épreuves en ce monde, épreuves universelles et continuelles, auxquelles nul n'échappe et qui diffèrent seulement dans le degré où elles atteignent les divers individus. Les épreuves répondent aux vues de la Pro-

1. « Nous savons, s'écriait Cousin lui-même, que le Moi est saint comme être libre et puisqu'il intervient directement dans l'occupation, puisque c'est lui-même qui occupe, l'occupation est sainte elle-même et a droit au respect de tous. Voilà le vrai fondement du droit de propriété. La personne humaine étant reconnue sainte, elle communique ce caractère à tout ce qu'elle touche : elle sanctifie le corps par l'intermédiaire duquel elle porte son activité au dehors; elle sanctifie les choses et les propriétés qui servent de matière et de théâtre à son travail. » (*Histoire de la Philosophie morale au XVIII*e *siècle*, 7e leçon, Hobbes, I, 264.)

vidence; elles sont la préparation à un état à venir où nous serons ineffablement instruits de l'utilité de la douleur. « La douleur à ce titre prouve donc la Providence. »

En ce qui touche plus particulièrement les classes pauvres et laborieuses, elles ont droit à une compassion sincère, à une sollicitude attentive à soulager leurs maux « aussi loin que l'ordonnent et le permettent les lois de la Providence »; mais il faut se garder de trop les entretenir d'une amélioration matérielle de leur sort, qui serait de nature à engendrer les pires illusions. Il ne faut pas trop leur parler d'un état de bien-être qu'il n'est point possible à l'homme d'atteindre. L'homme est plutôt fait pour souffrir, supporter et travailler que pour se reposer. En dépit des changements de gouvernements et d'institutions sociales, en dépit des révolutions l'épreuve demeure. Quoiqu'on fasse pour les classes pauvres, il y aura toujours de l'homme en elles et partout où il y a de l'homme, il y a épreuve et douleur. Mais la misère, à qui sait la comprendre, peut devenir un bien, pour ce qu'il y a en elle de valeur éducative et pour l'adaptation qui se fait de l'homme à son état, quand on ne l'a pas leurré des vains espoirs et des secours maladroits qui le transforment en déclassé. Il y a danger à ce que les classes ouvrières s'élèvent trop vite.

Enfin, et c'est un troisième principe, à l'utilité de la misère répond l'utilité de la richesse. « L'homme, dit H. Passy, n'est pas arrivé en ce monde, convive attendu à un banquet préparé sans son concours. » Il a été jeté sur la terre, ignorant, affamé, nu, mais intelligent et éducable. La conquête nécessaire du monde extérieur n'a été possible qu'à deux conditions : l'acquisition de connaissances, l'accumulation de capitaux, faute de quoi l'homme ne serait pas sorti du dénuement primitif. Or, ces biens indispensables n'ont d'autres sources que les inégalités mises par la nature entre les hommes. C'est en effet la diversité des goûts qui

provoque et développe la division du travail. C'est la supériorité d'intelligence des forts qui enrichit les nations et avance l'humanité; les faibles, qui ne pourraient subsister sans l'assistance d'autrui, sont éclairés et guidés par ceux qui possèdent la pensée créatrice. L'inégale distribution des richesses contribue à accroître la production, grâce au stimulant que lui apporte le désir de l'inégalité. La propriété, condition de l'accumulation par l'épargne privée, permet à l'industrie de trouver les capitaux qui lui sont indispensables et que peuvent seules lui fournir les fortunes assez élevées pour mettre en circulation un excédent disponible. Les classes riches sont ainsi autant de foyers de vie, de mouvement et d'instruction. Leurs loisirs et leurs ressources leur permettent d'acquérir la culture nécessaire au progrès commun et de remplir la fonction d'initiatrices. Par leurs commandes elles dirigent la production et encouragent l'art et le luxe. Nous verrons, avec M. Pareto, la sanction qui s'ajoute à cette fonction naturelle et qui atteint les élites en décadence.

Le principal danger de cette inégale distribution réside dans la surexcitation des convoitises populaires. Dupin découvre les sophismes démagogiques qui les entretiennent. La fortune de la France peut être évaluée en 1840 à un revenu de 10 milliards qui, partagés, comme certains communistes le réclament, entre 34 millions de Français, donneraient à chacun 0 fr. 80 par jour, sur lesquels 0 fr. 12 devraient être prélevés par le fisc. Quels seraient les effets de cette distribution sur le progrès social ? Que deviendraient les études approfondies, les efforts inouïs d'imagination, de calcul et d'invention, nécessaires aux progrès des arts utiles et des beaux-arts? L'aristocratie ouvrière, dont les membres gagnent 4, 6, 10, 20 francs par jour, ne serait-elle pas la première à protester contre cette imprudente mesure des amis des ouvriers, qui détruiraient par elle les capitaux et l'outillage national,

compromettraient la fortune de la France et abaisseraient son revenu, au point que le chiffre primitif de 0 fr. 80 par jour tomberait vraisemblablement à 0 fr. 50 et moins encore. A ces procédés utopiques et dangereux d'égalisation artificielle, Lélut oppose l'égalisation naturelle qui s'établit en fait dans les conditions, par l'effet de l'habitude et du travail. « Par quelque côté que l'on envisage le sort de l'espèce humaine, dans nos sociétés actuelles et surtout dans les plus avancées, ce sort est à peu près équivalent pour chacun des êtres qui la constituent. Les différences de rang et de fortune entraînent bien quelques différences dans les jouissances de l'amour-propre ou dans la possession de certains objets d'agrément ou de luxe; mais elles n'en entraînent presque aucune dans la satisfaction des besoins ordinaires de la vie, dans celle qui résulte de l'accord du travail avec les habitudes de l'esprit, enfin dans ce que chaque individu peut ressentir d'affections de famille et d'émotions relatives au spectacle de la nature ou au mouvement de la vie publique [1]. »

La conclusion de cette philosophie de la misère, c'est que l'inégalité n'est pas un accident dans la vie des sociétés, mais une nécessité imposée à l'humanité dans son propre intérêt, le meilleur moyen qui lui soit donné d'user de ses facultés et de prospérer. Une seule alternative s'offre à la société : ou bien croupir dans une vie animale, ignorante de tout progrès, ou bien accepter que la vie sociale soit modifiée et perfectionnée au profit de tous par une race supérieure, libre, intelligente et responsable.

1. L.-F. Lélut, *Petit Traité de l'Égalité*, p. 102-103 (1 br., Paris, Durand, Dentu), 1858.

II

La théorie du rôle économique des élites revêt trois formes assez différentes, pour mériter d'être distinguées, l'une économique, l'autre psychologique, la dernière sociologique.

M. P. Leroy-Beaulieu peut être considéré comme représentant assez exactement la première [1]. A plusieurs reprises, il s'est attaché à mettre en lumière la fonction de la fortune. Fonction économique tout d'abord, de constituer et maintenir le capital disponible nécessaire à la production. Le premier devoir de la fortune est de se conserver. Diminuer le capital est une faute dont pâtit la collectivité tout entière. Le capitaliste a donc un emploi socialement utile par le fait même qu'il détient un capital, s'il comprend l'obligation qui lui incombe, obligation singulièrement délicate au temps où nous vivons, de choisir ses placements au double point de vue de la sécurité qu'ils offrent et de l'impulsion qu'ils donnent à telle ou telle forme du travail national. Le capitaliste intelligent et avisé ne trouve pas dans ses succès financiers une récompense suffisant à son mérite; il a droit à l'estime publique et il peut se donner aux ennemis de l'ordre social comme un bon ouvrier du progrès, un peu comme je ne sais quel personnage de Labiche se présente à ses électeurs comme ouvrier notaire. Le capitaliste, d'ailleurs, fait plus et mieux. Il est mis à même par sa fortune de remplir une fonction sociale, consistant à seconder la recherche du progrès et à contribuer aux expérimentations sociales, à aider les

1. Paul Leroy-Beaulieu, *Traité théorique et pratique d'Économie politique* (4 vol., Guillaumin, 3e éd., 1900, t. IV, ch. IV); *Du Rôle social de la Fortune*. Discussion à la Société d'économie politique (*Économiste français*, 10 juillet 1897, p. 43).

œuvres de patronage et de philanthropie, tantôt rémunératrices, telles que coopératives de crédit, habitations ouvrières, restaurants populaires; tantôt gratuites, ce qui vaut moins, car la charité vivifie moins les œuvres que l'intérêt, à dessein seulement de tirer de peine des concitoyens moins heureux que lui.

La théorie psychologique du rôle des élites conduit à des résultats plus précis et plus intéressants. Elle a été surtout développée par deux auteurs, l'un français, l'autre anglais : MM. G. Tarde et William H. Mallock.

C'est une des thèses les plus originales de l' « interpsychologie économique » de Tarde que de présenter l'invention comme cause première de la richesse. Le travail n'est en effet d'après lui qu'un faisceau d'actes similaires, répétés à l'exemple conscient ou inconscient d'un premier acte qui n'émane nullement du travailleur, mais d'un inventeur antique ou récent, connu ou inconnu. Le travail, par conséquent, n'est qu'une branche de l'imitation, ayant pour corrélatif indispensable une invention; le capital par excellence c'est « de l'invention accumulée ». Et il n'en est pas seulement ainsi de la découverte des procédés techniques de production. Tout désir économique a pour cause première une invention, que ce soit le besoin de fumer, de boire du thé ou de l'eau-de-vie, de même que l'invention a révélé le moyen de satisfaire ce désir. Le progrès économique et le bonheur social supposent donc tous deux que l'invention sera mise à même de naître et de se propager. Sans cette propagation, l'invention que nul n'imite est comme si elle n'existait pas. Son importance vient de sa propagation et se mesure à elle.

Il résulte de là d'abord que les entrepreneurs et les inventeurs doivent être protégés contre les « prétentions exorbitantes » des socialistes et qu'on ne saurait récompenser trop largement leurs services de créateurs véritables de la richesse. Or l'invention, condition de la richesse et de la suprématie nationales, est

subordonnée à certaines conditions sociales. Certaines classes sociales et certaines nations sont plus inventives que d'autres. L'inégalité qui permet aux classes aisées et aux professions libérales le loisir et l'étude, a donc une utilité sociale. D'autre part, les classes riches jouent dans la propagation de l'invention un rôle capital. Dans la société aristocratique, l'aristocratie a un caractère initiateur sinon inventif. C'est elle qui importe les nouveautés étrangères et l'invention, même partie du peuple, ne se répand que lorsqu'elle tombe de la cime d'où découle l'imitation. Dans les sociétés démocratiques, la distance entre les classes s'amoindrit, l'imitation se produit presque instantanément des plus élevées aux plus infimes; mais il se crée toujours une aristocratie de situation qui remplace l'ancienne et que composent les fonctionnaires, les financiers, les artistes, les hommes politiques, l'armée, etc. L'attraction exercée par les élites survit donc avec ses effets utiles, soit d'une classe sur les autres, soit de la ville sur les campagnes, soit de la capitale sur les villes, soit d'une capitale sur les autres capitales.

M. William Hurrel Mallock[1] résume le programme de la démocratie révolutionnaire dans la prétention de tout bouleverser pour réaliser l'égalité, non seulement politique mais sociale, idéal qui dépasse considérablement celui de la Révolution. Il croit donc à la nécessité d'une science nouvelle qui aurait pour objet de déterminer en quelle mesure cette égalité absolue est possible et désirable. Pour sa part, il considère l'inégalité comme inévitable et tente non sans ingéniosité de démontrer qu'elle est la cause efficiente de la civilisation.

L'égalitarisme repose sur cette idée que le travail est à lui seul l'unique créateur de la richesse, les classes

1. *L'Égalité sociale. Étude sur une science qui nous manque* (trad. franç. de R. Salmon, Paris, Firmin Didot, 1883).

riches n'ayant d'autre rapport avec la richesse que d'en être accidentellement investies. Qu'une majorité hardie change les institutions et les lois : la même somme de travail subsistera dans la communauté. Au lieu d'être consacrée au luxe de quelques-uns, elle le sera à la saine jouissance de tous. On ne saurait se méprendre plus complètement sur la puissance de la loi pour modifier l'ordre social, qui a sa raison d'être dans la nature des choses et en particulier dans les causes psychologiques du travail humain.

L'homme ne travaille pas sans motif; il n'y a pas en lui un besoin de travail comparable au besoin de manger. Le travail primitif, celui qui donne satisfaction aux besoins élémentaires, s'effectue sous la seule impulsion de ces besoins communs à tous les hommes. Ce travail qui produit l'indispensable, ne produit pas la richesse, que M. Mallock entend comme ce qui dépasse précisément l'indispensable. La production de la « richesse » suppose tout d'abord la conception du but à atteindre. Or le désir de la richesse suppose qu'on l'a vue réalisée. Les classes pauvres emploient leurs moyens d'acquisition, non pas à acquérir la « richesse » mais à multiplier sans raison les objets de consommation courante[1]. Le désir de la richesse « ne peut exister en dehors de certaines conditions propres à le produire ». L'égalité n'est pas de ces conditions. Une fois le but défini, il faut que l'invention découvre le moyen de l'atteindre. L'invention n'est pas, comme le prétendent Macaulay ou Spencer, l'œuvre de la société. Les découvertes, qui sont comme la trame du progrès, sont l'œuvre d'individus, de grands hommes qui bien souvent, comme Spencer lui-même, se mettent en opposition directe avec l'opinion du temps, qui d'ailleurs refuse de les suivre. Or les grands hommes sont poussés par le désir de l'inégalité, fortune ou distinctions. Les inventions dues au hasard ne sont en

1. Cf. les exemples donnés par l'auteur, *op. cit.*, p. 184.

tous cas propagées que sous l'empire de ce désir. Vient enfin l'exécution du travail.

Cette exécution suppose d'abord une masse de travailleurs inférieurs qui obéissent passivement à ceux qui les dirigent. « Partout où la richesse a pris naissance, elle a vu entrer comme facteur essentiel de sa production le travail d'hommes qui ne visaient pas à la produire pour elle-même. Les briquetiers égyptiens ne se souciaient nullement des Pyramides. Ce n'étaient à leurs yeux que des produits accidentels qui leur assuraient le pot-au-feu domestique [1]. » Comment cette force de travail est-elle mise en jeu? Elle l'est par une minorité puissante et d'un niveau supérieur, autrefois propriétaires d'esclaves, aujourd'hui patrons et entrepreneurs employant des travailleurs libres, minorité qui réalise la civilisation contre le gré de la majorité des êtres qui y doivent entrer.

Mais la richesse exige pour sa production d'autres facteurs. Elle exige la division du travail, ou plus exactement la « gradation du travail » qui hiérarchisera par exemple les portefaix, les mécaniciens habiles et les ingénieurs, à dessein de proportionner le salaire au genre de travail à effectuer, d'inégaliser le salaire par conséquent, faute de quoi le travail ne s'élève jamais au-dessus des formes simples. L'inégalité du salaire est la cause naturelle de l'élévation du travail, et supposer qu'on peut à cette cause en substituer une autre, équivaut à dire que, faute de femme, un homme deviendra amoureux d'un tapis de table. Quelle autre cause pourrait déterminer les hommes à accepter un pénible apprentissage, qui ne saurait être profitable qu'avec l'assentiment de l'individu? Supposer que la bienveillance est susceptible de remplacer le désir de l'inégalité est une simple ineptie. On n'imagine pas le conducteur d'un train sur la ligne du Great-Northern, consumé du seul désir de faire voir Edimbourg aux

1. *L'Égalité sociale*, ch. VII (trad. franç., p. 190).

cockneys londoniens [1]. Même sur les savants et sur les artistes le désir de l'inégalité exerce son empire. Leur amour de la gloire, leurs susceptibilités le prouvent. Et si un savant est assez possédé de l'amour de la vérité pour se détacher de ces préoccupations, il ne se souciera à tout le moins que de science pure, sans faire lui-même application de sa découverte à l'industrie et sans participer au travail productif. Ce désir de l'inégalité n'a d'ailleurs rien de dégradant. Il se transforme avec le genre d'avantage que le travail procure à la société. « Plus l'avantage est populaire et répandu, plus matériel est le genre d'égalité auquel on vise; plus au contraire le genre d'égalité qu'on ambitionne est élevé et immatériel, moins l'avantage est populaire et répandu [2]. » En résumé, la civilisation dépend d'un double mouvement : développement constant des formes supérieures du travail, extension constante des formes inférieures du travail. Une même cause opère dans les deux cas : l'inégalité.

Les égalitaires opposent à cette constatation de fait leur espoir de changer la nature humaine et de substituer en elle l'altruisme à l'intérêt. Nous avons remarqué déjà que l'altruisme n'a pas sa place dans l'acte productif. Toute l'histoire atteste que la bienveillance ne crée pas de nouvelles formes de richesse, mais borne son rôle à soulager les maux de la pauvreté. On a vu sans doute d'autres motifs que le désir de l'inégalité triompher effectivement de lui, mais chaque fois aussi on a vu rétrograder le travail productif et inversement, chaque fois que le travail productif s'est développé, ces autres motifs se sont éclipsés.

Ainsi toute révolution sociale qui tend à supprimer les inégalités sociales tend par le fait même à amoindrir la civilisation. Mais il va de de soi que, pour être utile, l'inégalité ne doit pas être excessive : elle doit

1. *L'Égalité sociale*, ch. IX (trad. franç., p. 253).
2. *Op. cit.*, ch. VI (trad. franç., p. 171).

permettre au travailleur éclairé d'espérer y échapper et ne pas paralyser par l'effet d'une contrainte excessive le travail des ouvriers non qualifiés. Dans ces limites, l'inégalité nécessaire au progrès social ne mérite pas qu'on se désespère de sa fatalité. Les anathèmes qui l'accablent viennent de ce que dans l'inégalité on imagine toujours la misère. Ce sont cependant choses différentes. L'inégalité, c'est simplement pour certaines classes posséder moins que les riches. La misère, c'est ne pas posséder assez pour répondre aux exigences de la nature. L'inégalité est utile, la misère ne l'est pas. En réalité l'inégalité est parfaitement compatible avec le bonheur commun, à condition de rompre la fausse association d'idées qui s'est établie entre le luxe et le bonheur et de corriger les écarts de l'imagination populaire en ce qui touche la félicité des riches [1].

La théorie psychologique et la théorie économique du rôle des élites expliquent assez bien pourquoi les individualistes ne sont pas des égalitaires et comment ils concilient l'inégalité sociale avec le progrès économique et l'harmonie des intérêts; mais elles pourraient faire croire qu'il y a, entre la conception marxiste de la lutte de classes et la doctrine individualiste, au moins ce point de contact que l'une et l'autre admettent l'existence d'une classe toujours et nécessairement privilégiée à l'encontre d'une autre. La théorie sociologique de la circulation des élites, formulée par M. Vilfredo Pareto [2], qui reprend en la précisant une idée de M. Otto Ammon [3], apporte sur ce

1. Cf. la même idée longuement développée par Helvétius : *De l'Homme*. En particulier : section VIII, ch. xxv : « De l'association des idées de bonheur et de richesse dans notre mémoire ».

2. *Les Systèmes socialistes* (Paris, Giard et Brière, 2 vol. 1902), t. I. Introduction.

3. *L'Ordre social et ses Bases naturelles. Esquisse d'une anthropo-sociologie* (trad. franç., Paris, Fontemoing, 1900).

point d'utiles éclaircissements à la pensée individualiste.

Si l'on considère l'importance respective des revenus individuels dans une société donnée, on peut représenter schématiquement cette société sous la forme d'une pyramide dont les pauvres occuperaient la base et les riches le sommet. Or cette forme extérieure de l'organisme social, qu'il est possible en utilisant les mathématiques de déterminer avec une suffisante précision, ne change guère et peut être supposée à peu près constante. Les revenus ont tendance à se disposer suivant une certaine courbe uniforme dans les milieux les plus différents : en Angleterre, en Irlande, en Allemagne, dans le canton de Bâle au XVe siècle, au Pérou dans les dernières années du XVIIIe siècle, etc. Il y a toujours au sommet de la pyramide une élite qui se trouve être dans un même rapport avec les autres parties formant le groupement social. Cependant les molécules composant cet agrégat ne demeurent pas en repos : au contraire elles sont en perpétuel mouvement; des individus s'enrichissent, d'autres s'appauvrissent, à peu près comme les molécules composant les tissus d'un organisme adulte sont déplacées, assimilées ou éliminées, bien que la forme extérieure de cet organisme reste sensiblement la même. Les élites ne sont donc pas figées et immobiles; au contraire leur composition se modifie incessamment.

Les élites sociales ne sont pas constituées en effet d'après les qualités intellectuelles ni morales des individus, mais d'après le degré d'influence ou de pouvoir politique dont ils disposent : généralement les mêmes individus occuperont les mêmes places dans la courbe construite en tenant compte de cet élément, que, dans la courbe de la richesse, les individus les plus influents et les plus riches constituent une aristocratie dont l'origine est, suivant les temps, dans des entreprises commerciales, des succès militaires, l'habileté politique, l'esprit d'intrigue, etc. Tant que l'équilibre

social est stable, la majorité des individus qui composent l'élite apparaît éminemment douée de certaines qualités bonnes ou mauvaises qui lui assurent le pouvoir; mais cet état d'équilibre ne dure pas. Il se produit une dégénérescence graduelle des éléments qui composent l'élite : ces éléments nuisibles doivent être éliminés et remplacés par d'autres. Si cette substitution ou circulation est retardée, les éléments dégénérés des classes supérieures et les éléments supérieurs que renferment les classes sujettes augmentent. L'équilibre social devient instable. Une conquête ou une révolution porte au pouvoir une nouvelle élite. Certains signes uniformes traduisent la dégénérescence de l'élite au pouvoir et l'avènement prochain de l'élite en formation.

Le signe essentiel du premier de ces phénomènes, c'est l'invasion des sentiments humanitaires et de mièvre sensiblerie qui rendent l'élite incapable de défendre ses positions. C'est par la force que les institutions sociales s'établissent et par la force qu'elles se maintiennent. Une classe au pouvoir qui se laisse gagner par les rêveries des éthiques, par le culte des petits et des humbles, est condamnée à succomber dans la lutte que mènent contre elle les autres classes. Elle ne peut se maintenir que si elle allie, comme elle le doit et comme il est aisé de le faire, la défense énergique de ses propres droits avec le respect de ceux du voisin. En second lieu, sa dégénérescence s'accuse aux goûts dépravés de ses membres, au besoin qu'ils semblent éprouver de s'avilir eux-mêmes, de se dégrader, de bafouer la classe à la quelle ils appartiennent [1].

En même temps, l'élite en formation surgit des classes inférieures, généralement des classes rurales, grâce à

1. Cf. sur le rôle et la dégénérescence des élites, les intéressantes observations inspirées à M. F. Lorrain par les œuvres de M. Blanc de Saint-Bonnet, *La Restauration française* (1851) et *La Légitimité* (1879) : F. Lorrain, *Le Problème de la France contemporaine* (Paris, Plon, 1879), l. I, ch. vi.

une sélection rigoureuse qui n'agit pas au même degré sur les enfants des riches, la même qui fait les matous de gouttière plus robustes que les chats d'Angora. Certains individus à muscles développés et au cerveau reposé se détachent de la masse et s'apprêtent à conquérir le pouvoir, préparés qu'ils sont à laisser reposer leurs muscles et à faire travailler leur cerveau. La substitution s'opère graduellement par infiltration lente, ou brusquement à la suite d'une bataille qu'ils livrent à l'élite au pouvoir avec l'appui des autres classes. Et à son tour l'élite conquérante dégénère pour faire place à une autre.

De nombreux exemples historiques permettent à M. Pareto de confirmer sa thèse. Il établit quelques rapprochements curieux entre l'état de la société bourgeoise dans laquelle nous vivons et la décadence d'Athènes, de Rome et de la France de l'Ancien Régime. Comme les classes dirigeantes françaises à la veille de la Révolution, l'élite encore au pouvoir ne rêve plus que principes humanitaires et remèdes aux maux du peuple, comme des bonnes femmes se pressant autour d'un malade pour lui porter secours. Notre sensiblerie ne s'arrête pas aux grévistes, même si leur cause est injuste et leur tactique injustifiable, ni aux criminels pour lesquels il n'est pas assez de lois de pardon; elle s'étend aux animaux, et ce sera notre gloire auprès de la postérité que d'avoir inventé les cimetières pour chats et les tailleurs pour chiens. Comme les matrones de la décadence romaine, passionnées par les jeux du cirque, et les seigneurs du XVIII[e] siècle applaudissant aux satires de Beaumarchais, nous nous enthousiasmons pour un théâtre qui ne vit plus que des vices vrais ou supposés de la classe à laquelle nous appartenons. Enfin nous servons les progrès du socialisme et de l'élite en formation et nous croyons faire preuve de largeur d'esprit, quand nous prouvons seulement notre incapacité et notre inintelligence de dégénérés.

De ces considérations, il résulte que l'individualisme aristocratique admet l'existence d'une lutte, non pas entre deux classes, suivant la conception simpliste de Marx, mais entre une multiplicité de groupes humains. De plus dans ce perpétuel conflit qui n'est qu'une forme de la concurrence et qui est indispensable comme mode de sélection sociale, il n'admet pas qu'une classe soit constamment et nécessairement spoliée. La concurrence et le laisser-faire provoquent la succession d'une élite à une autre, quand l'une a mérité de succomber et l'autre de la remplacer [1]. L'individualisme aristocratique ne doit donc pas être tenu pour une doctrine justificatrice du luxe insolent d'une minorité privilégiée, oisive et parasitaire qui serait, sans la déchéance inévitable qui l'atteint, la justification vivante du socialisme.

III

On a souvent répété que l'individualisme est une doctrine morte et enterrée; c'est à peu près ce que des gens bien informés disaient du socialisme en 1848. Cependant l'individualisme dans ce qu'il a de plus contraire aux tendances régnantes, dans ce qu'il a de plus

1. « Suivant nous, écrit M. Palante, il n'y a pas de supériorité de classe, il n'y a que des supériorités individuelles. L'idée de classe est vaine, mais l'idée d'élite (en entendant par là qu'il y a des inégalités intellectuelles et morales entre les individus) est indestructible... Il n'y a pas de classe d'élite, il n'y a que des individus d'élite. » (*Précis de Sociologie*, p. 167.) Et ailleurs : « A nos yeux, une véritable philosophie sociale individualiste s'accommode parfaitement, sur le terrain politique, social et moral, de la thèse sociologique qui affirme la pérennité et la nécessité de la lutte... La lutte seule, la lutte toujours renaissante des idées, des croyances, des désirs, est capable de soustraire l'individu à la soif d'uniformité qui est un des appétits de l'âme grégaire ». (*Combat pour l'Individu*, p. 80.)

anti-démocratique, anti-socialiste et anti-égalitaire, l'individualisme aristocratique n'est pas seulement l'apanage de quelques économistes. Il est le point d'aboutissement, au XIX[e] siècle, d'un double courant philosophique et littéraire et ces courants sont d'une telle ampleur et d'une telle puissance que ce serait folie de vouloir en quelques pages en donner une idée même superficielle[1]. Il faudrait, remontant jusqu'à Gœthe et aux Romantiques allemands et jusqu'à Byron, suivre le progrès et le développement de ce principe, illustré par Darwin, qu'il y a entre les individus des différences profondes que la biologie explique par l'hérédité et utilise par la sélection. Il faudrait analyser l'état d'esprit du héros romantique français[2], cherchant à lutter contre l'oppression du milieu présent ou passé, que ce soit E. Dantès, Julien Sorel ou M. de Camors chez les prosateurs, que ce soit Hernani ou Didier chez Hugo ou les personnages qui traduisent la pensée philosophique d'A. de Vigny. Il faudrait étudier l'œuvre de philosophes comme Schopenhauer, Emerson, Kierckegaard ou Nietzsche, de littérateurs et de dramaturges plus voisins de nous comme Ibsen, Flaubert ou MM. Paul Adam, Maurice Barrès, François de Curel, etc. Et de ce mouvement intellectuel se dégagerait dans toute sa vitalité et dans toute sa variété le sentiment individualiste. Peu importe que son expression soit parfois grotesque par sa grandiloquence, haïssable pour sa forme prétentieuse ou que le « culte du Moi » et le « Nietzschéisme » servent de masque à l'orgueilleuse impuissance des médiocrités. Comme l'idée religieuse, comme l'idée socialiste et, d'une manière générale, comme toutes les grandes idées à l'origine desquelles se trouve un instinct pri-

1. Cf. V. Basch, *L'Individualisme anarchiste*, Max Stirner, 2[e] partie, ch. III, § V, et la série d'articles publiés dans la *Grande Revue* en 1901, 1902 et 1903.

2. Cf. G. Dumas, *Psychologie de deux Messies positivistes : Saint-Simon et Aug. Comte* (Paris, Alcan, 1905), p. 4.

mitif de l'individu et une impulsion naturelle de sa sensibilité, l'idée individualiste atteste sa puissance précisément par les superstitions qui la déforment, par les exagérations des esprits mal pondérés qui la défendent et par les travestissements des égoïsmes qui s'en servent. C'est au double titre de doctrine défendue simultanément et avec une si constante ardeur par ce qu'il y a de meilleur et ce qu'il y a de pire dans le génie des hommes, que l'individualisme paraît répondre à un besoin réel de l'esprit qui nécessairement, en dépit de la crise que subit son expression économique, aura sa répercussion en matière sociale; c'est à ce double titre qu'il « restera une forme permanente et irréductible de la sensibilité humaine et qu'il durera autant que les sociétés elles-mêmes »[1].

Je ne retiendrai donc de l'individualisme aristocratique considéré sous son aspect philosophique, que la dissociation des deux points de vue auxquels se sont placés les adversaires de l'égalitarisme démocratique et que l'on pourrait dénommer, l'un la philosophie des races et l'autre la philosophie des individualités fortes.

La philosophie des races supérieures, aujourd'hui si discréditée, a trouvé son expression la plus nette chez Carlyle[2] et chez le comte de Gobineau. Carlyle, dans sa série de conférences sur *les Héros, le culte des Héros et l'Héroïque dans l'histoire*, oppose aux « faux dogmes » de 1789, proclamant l'égalité absolue des hommes, la loi fatale de la nature qui fait régner entre les hommes, à la différence de ce qui arrive dans les sociétés animales, l'universelle inégalité en fait d'intelligence, de savoir, de moralité, de puissance de travail. Le progrès

1. G. Palante, *Anarchisme et Individualisme* (*Revue philosophique*, avril 1907, p. 365).

2. Consulter : H. Taine, *L'idéalisme anglais. Étude sur Carlyle* (Paris, Germer Baillière, 1864); Edm. Barthélemy, *Th. Carlyle. Essai biographique et critique* (Paris, Société du Mercure de France, s. d.); Cazamian, *Le Roman social en Angleterre*, ch. III, § IV.

de l'humanité est dû aux individus d'élite, les *Héros*, qui marchent en avant de l'humanité, éclairant sa route du reflet de l'idée divine qu'ils incarnent. Intermédiaires entre l'homme et Dieu, ils ont des droits exceptionnels comme leur mission. Ils ont le droit de diriger et de gouverner les autres hommes, d'exiger leur soumission et leur obéissance; au besoin, d'employer la contrainte. Et ce droit despotique, ils en sont investis dans l'intérêt même de ceux sur lesquels ils l'exercent. Pour les inférieurs, la liberté ne consiste qu'à être mis dans l'impossibilité de se nuire à eux-mêmes, comme pour un fou qu'on empêche de se jeter dans un précipice.

Or les héros ne sont pas des individus isolés : ils appartiennent à une certaine race qui est elle-même supérieure ou héroïque et qui doit amener par la force les races inférieures à un degré vraiment humain de culture. Tel fut le rôle des races conquérantes, des Romains, des Normands, des Anglais; tel est encore celui qui revient à la race anglaise, la plus qualifiée des races contemporaines pour civiliser le monde, celle dont la supériorité est attestée par son puissant et prospère empire colonial. L'Angleterre, nation héroïque, est investie des droits des héros : chez elle, elle peut opprimer l'Irlande, dans ses colonies, elle peut maintenir l'esclavage, « tant que l'esclave et l'Irlandais resteront des brutes ». La domination anglaise est un bienfait pour les peuples.

Le comte de Gobineau [1], dont les œuvres littéraires, philologiques et sociologiques s'échelonnent de 1840 à

1. A. de Gobineau, *Essai sur l'Inégalité des Races humaines* (4 vol. in-8°, Paris, Firmin-Didot, 1853-1855), 2ᵉ édit. (1884), 2 vol. Sur Gobineau consulter : J. Morland, *Pages choisies du comte de Gobineau* (1 vol. in-12, Paris, Mercure de France); Ernest Seillière, *Le comte de Gobineau et l'Aryanisme historique* (1 vol. in-8°, Paris, Plon-Nourrit, 1903) : nombreuses indications bibliographiques; Rob. Dreyfus, *La vie et les prophéties du comte de Gobineau* (Paris, 1905).

1880, développe des idées analogues et arrive presque à la même conclusion dans son *Essai sur l'Inégalité des Races humaines*. Comme Taine et comme Carlyle, il s'attaque directement aux conceptions abstraites du jacobinisme et surtout à son égalitarisme. Comme Taine encore il a de l'homme une conception profondément pessimiste qui ne lui permet de voir dans l'affranchissement démocratique que le commencement de la « dégénération » des races et de la décadence des nations. Entre les diverses races, existe d'après lui une inégalité native, originelle, tranchée et permanente, qui fut reconnue par l'opinion commune dès les temps les plus anciens et qui a servi de base à presque toutes les théories gouvernementales : système des castes, noblesses et aristocraties fondées sur les prérogatives de la naissance. Toute l'histoire du monde est suspendue au fait de la pureté ou du mélange de ces races distinctes. A l'homme primitif, l'Adamite, a succédé, dans une seconde période, la division de l'humanité en trois races, la Noire, la plus humble, puis la Jaune, au-dessus de la précédente[1], puis la Blanche supérieure aux deux autres. Dans les périodes ultérieures, ces trois grandes races donnent naissance à des variétés qui en sont comme les sous-genres, et enfin ces races se combinent et se mélangent. Le mélange des races est la grande cause des révolutions. C'est elle qui trouble la mentalité uniforme et immuable de la race, qui met en contact et par conséquent en conflit des idées et des croyances contradictoires. C'est elle enfin qui entraîne l'idée que tous les hommes sont égaux, ayant été égalisés par le mélange des sangs. Dans les races existantes, la supériorité appartient à celle qui a eu le moins d'alliages à subir : c'est, dans la race blanche en général, la race indo-

1. Les Japonais y sont inclus, mais Gobineau voit en eux presque des blancs qui ne tarderont pas à européaniser le Japon.

européenne ou aryenne (Aryas, Iraniens, Hellènes, Latins, Celtes, Slaves, Germains et plus particlièrement encore la race germanique). L'histoire, la sociologie, l'archéologie témoignent en effet que l'Aryen supérieur possède à la fois et possède seul le quintuple privilège de la Beauté, de la Force, de la Haute Culture, de l'Énergie et de la Dignité. Le comte de Gobineau avait découvert, avant M. Demolins, « à quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons ». Or, non seulement l'espèce blanche n'existe plus à l'état pur, mais à force de mélanges « la part de sang arian, subdivisée déjà tant de fois, qui existe encore dans nos contrées et qui soutient seule l'édifice de notre société, s'achemine chaque jour vers les termes extrêmes de son absorption[1] ». Nous marchons donc à un état stationnaire et uniforme de médiocrité dans tous les genres, force physique, beauté, aptitudes intellectuelles. « Les nations, non, les troupeaux humains, accablés sous une morne somnolence, vivront dès lors engourdis dans leur nullité, comme les buffles ruminants dans les flaques stagnantes des marais Pontins[2]. »

Il suffit d'énoncer cette conclusion pessimiste, puisqu'elle est fondée sur la constatation d'un fait que nous ne pouvons ni contester ni amender : la pureté de la race n'est plus le privilège d'aucun peuple; les nations se sont faites et unifiées en combinant les races les plus diverses. L'inégalité sociale s'est donc individualisée et la philosophie de l'individualisme aristocratique, subissant la même évolution, a pris la défense, non plus de groupements ethniques, mais des individualités fortes menacées par les passions envieuses des faibles. Le principe commun aux penseurs de ce groupe est qu'il doit exister dans une société normalement organisée une *aristocratie*, ou gou-

1. A. de Gobineau, *Essai sur l'Inégalité des Races humaines*, t. IV, p. 353.
2. A. de Gobineau, *op. cit.*, t. IV, p. 354.

vernement des meilleurs, composée d'individualités fortes. Cependant tous ne définissent pas de façon identique les conditions de son recrutement ni sa composition. Il va de soi qu'à la différence des sociétés primitives où la force physique peut constituer un titre suffisant pour y être appelé, dans les sociétés civilisées le terme de « force » doit être entendu au sens figuré et comme désignant certaines qualités morales; mais ces qualités morales peuvent être diverses et c'est ici que la variété s'introduit dans la philosophie de l'individualisme aristocratique. Les uns, comme Renan, donnent pour caractère à l'individualité forte, la science; d'autres, comme Nietzsche, la culture esthétique, d'autres enfin, comme Ibsen, la volonté.

Renan [1] a commencé par être démocrate, non par sentimentalité mais par excès de rationalisme. En 1849, dans une œuvre de jeunesse, l'*Avenir de la Science*, il expose avec l'intempérante ardeur d'un néophyte sa confiance dans la Raison qui lui a démontré sa puissance en triomphant chez lui de la Foi. La Révolution de 1848, en bouleversant une fois de plus la société française, surexcite l'imagination des réformateurs. Le moment lui semble venu de dresser le programme qui va régénérer l'âme nationale et faire produire à la démocratie tous ses fruits. Les socialistes se trompent en expliquant les soulèvements populaires par l'inégalité des conditions et l'exploitation des pauvres. Ils calomnient la mentalité publique et, en abaissant son niveau par leurs déclamations, ils attisent les haines et les cupidités. Tout le mal vient de l'insuffisante diffusion de la culture. La paix et l'ordre renaîtront lorsque

1. Consulter : P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine* (7e édit., Paris, Lemerre, 1891), ch. II; E. Faguet, *Politiques et moralistes du XIXe s.*, 3e série, p. 315-379; G. Séailles, *Ernest Renan. Essai de biographie psychologique* (Paris, Perrin et Cie, 1895); F. Brunetière, *Cinq lettres sur Ernest Renan* (Paris, Perrin et Cie, 1904); J. Bourdeau, *Les Maîtres de la pensée contemporaine* (4e édit., Alcan, 1906), p. 57-82.

le peuple sera instruit et ennobli par la Science. Il faut que les savants aillent au peuple et Renan tout le premier se déclare prêt à renoncer à son titre d'agrégé de philosophie si on lui offre un métier manuel lui permettant de vivre avec quatre ou cinq heures de travail par jour.

Mais la Raison est une assise fragile pour les convictions démocratiques. Renan reconnaît peu à peu l'utopie de ses premiers espoirs. Comme Spencer, il s'aperçoit que la Science n'est pas omnipotente et qu'elle ne suffit pas, en particulier, à éclairer et à diriger les masses. Et dès qu'il ne croit plus à la possibilité d'une généralisation du savoir et d'une transformation de l'humanité par la culture intellectuelle, il se détourne de la démocratie. Sa *Réforme intellectuelle et morale* publiée en 1871 atteste une volte-face complète. Ce livre, dit justement M. Bourget, est « l'argumentation la plus vigoureuse qui ait été dirigée depuis cent ans contre le principe même de la démocratie : l'égalité naturelle ». On y retrouve toutes les critiques adressées à l'œuvre révolutionnaire par les adversaires de la Révolution. Triomphe de la méthode abstraite sur la méthode historique, elle a fait table rase du passé, brisé les organismes partiels et locaux, opposé l'État et l'individu « être viager et sans liens moraux »; elle a paralysé les initiatives, soumis l'individu à la tyrannie sans violence mais multipliée à l'infini, dont parle de Tocqueville, abaissé son niveau intellectuel et moral en développant en lui le culte du bien-être; elle á enfin transmis le pouvoir à un corps électoral qui, une fois établi le suffrage universel, se montre inférieur au monarque le plus médiocre d'autrefois. « Avec son suffrage universel non organisé, la France ne peut avoir qu'une tête sociale sans intelligence ni savoir, sans prestige ni autorité. »

Pour reconstituer la force morale et la discipline traditionnelle de la France du moyen âge, il faut se mettre à l'école de la Prusse, rétablir la monarchie,

supprimer le suffrage universel, rappeler les Bourbons, dans la dynastie desquels s'incarnent le génie et les intérêts de la nation [1]. D'autre part il faudra restreindre l'intervention de l'État. « L'État n'est qu'une abstraction quand on le détache des citoyens qui sont ses éléments et qu'on attend de lui le bien que ceux-ci n'ont plus le courage de penser et de vouloir. » L'État n'a qu'un rôle de police et la liberté « est en politique le but qui ne doit pas être sacrifié et auquel tout doit être subordonné ». L'autorité directrice appartiendra aux individualités fortes qui composent l'aristocratie sociale. Toute civilisation est l'œuvre des aristocrates : à eux revient la fonction de gouvernement, exercée sur les individualités inférieures hiérarchisées, disciplinées et solidaires et travaillant courageusement à une œuvre qui les dépasse. Dans l'aristocratie seule, Renan croit à la possibilité de cet empire de la Science, qu'il avait espéré d'abord voir s'étendre à tous les hommes. Les hommes compétents traiteront les questions gouvernementales comme des questions scientifiques et en chercheront rationnellement la solution. Les *Dialogues philosophiques* décrivent dans le détail ce Parlement idéal composé de savants réunissant tous les pouvoirs, le législatif, l'exécutif et le judiciaire et disposant en même temps de formidables engins de destruction capables de détruire la planète et qu'ils sauraient seuls manier.

L'individualité peut être forte moins par la Science que par l'intelligence de la Beauté, par cette culture esthétique qui permet aux « surhommes » de révéler à l'humanité son idéal et faute de laquelle la vie perd toute espèce de sens et toute espèce de raison d'être. En défendant cette thèse avec l'incomparable richesse de son style et avec la vigueur parfois extravagante

1. Sur les origines et les évolutions du germanisme de Renan, consulter Ernest Seillière, *L'Impérialisme germaniste dans l'œuvre de Renan* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre et 15 novembre 1906).

d'un esprit qui, pour se rattacher visiblement à la lignée des représentants de l'individualisme aristocratique, n'en demeure pas moins original, Nietzsche[1] donne libre carrière à sa prédilection naturelle « pour tout ce qui est belle forme, pureté, élégance, politesse, en même temps qu'à sa haine décidée pour tout ce qui est vulgaire, malpropre et débraillé[2] ». Il serait évidemment téméraire de prétendre enfermer en quelques lignes cette pensée si diverse, si insaisissable et qui ne s'arrête aux problèmes sociaux que par aventure. Nous n'avons à examiner ici que ce qui a pu se transmettre de cette pensée à l'opinion publique de notre temps.

Conduit par ses instincts fondamentaux, par la « volonté de puissance » qui l'astreint à augmenter sa force et à donner satisfaction à ses passions, l'homme devrait avec Schopenhauer renoncer à justifier l'existence du monde qui lui apporte plus de souffrance que de joie, si l'univers n'était susceptible de prendre à ses yeux la valeur d'une œuvre d'art, dont l'homme supérieur peut apprécier la beauté. Si tel est le sens de la vie et si la métaphysique vient ainsi se fondre dans l'esthétique, une révision s'impose des jugements que nous sommes habitués à porter sur les actes humains, de la hiérarchie que nous avons établie entre eux, suivant qu'ils sont plus ou moins propres à atteindre certaines fins que nous considérons comme bonnes et pourvues d'une valeur indiscutable : par exemple, le

1. Consulter en particulier : H. Lichtenberger : *La philosophie de Nietzsche* (4e édit., Alcan, 1899); *L'Individualisme de Nietzsche* (*Entre Camarades*, 1 vol., Alcan, 1901); *Le Testament philosophique de Nietzsche* (Revue de Paris, 15 avril 1902); A. Fouillée : *Nietzsche et l'immoralisme* (Paris, Alcan, 1902); *Les idées sociales de Nietzsche* (Revue des Deux Mondes, 15 mai 1902); E. de Roberty, *Friedrich Nietzsche. Contribution à l'histoire des idées philosophiques et sociales à la fin du XIXe s.* (Paris, Alcan, 1904); E. Faguet, *En lisant Nietzsche* (Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie).

2. H. Lichtenberger, *La Philosophie de Nietzsche*, p. 12.

Vrai et le Bien. Cette hiérarchie, cette « table des valeurs » doit être dressée de telle façon que soient seules placées au sommet de la hiérarchie les fins qui, déterminant les actes de l'humanité tout entière, seront susceptibles de rendre la vie plus belle et plus intense, de mettre l'espèce humaine dans le milieu le plus favorable au développement de sa vitalité interne.

Or la « table des valeurs » à laquelle se réfèrent consciemment ou inconsciemment les sociétés modernes, est de nature à servir la laideur, la dégénérescence et la faiblesse, au détriment de la beauté et de la force. Il y a dans la société deux groupes entièrement distincts : celui des forts et celui des faibles. L'un représente la ligne ascendante de la vie. Ce sont les êtres physiquement sains et beaux, aux instincts normalement développés, à la volonté vigoureuse. L'autre représente la ligne descendante : ce sont les dégénérés, affligés de tares physiologiques ou intellectuelles. A ces deux groupes correspondent deux morales et deux fonctions sociales non moins distinctes. Mais, dans la société moderne issue du christianisme, la morale des esclaves s'impose aux maîtres. L'idéal aristocratique de la Grèce a succombé sous la pression croissante de l'idéal sacerdotal issu de la Judée. La race humaine dégénère et tend à rentrer dans le néant. Les prédicateurs de l'égalité, en qui Nietzsche voit « des tarentules assoiffées de vengeances secrètes et couvrant de leurs outrages tout ce qui n'est pas à leur mesure », lui ont injecté « le poison le plus empoisonné ». Pour empêcher cette irrémédiable déchéance, il faut donc reviser la table des valeurs, ce qui sera l'œuvre des « surhommes », des individus de génie, que l'humanité a pour unique mission de procréer, en sacrifiant s'il le faut la masse pour collaborer par cette création à la suprême perfection de la nature. Il faut aussi distinguer nettement la morale des maîtres et celle des esclaves.

La morale des maîtres repose avant tout sur la

singularité du moi. Chaque individu doit suivre son chemin propre. L'aristocratie ne doit pas se conformer à la loi du vulgaire; elle a le droit d'être égoïste. Elle se fixe à elle-même l'échelle des valeurs morales; elle dépasse le Bien et le Mal traditionnels : elle les crée. Corrélativement à ces droits, les maîtres ont des devoirs. Celui de s'éduquer tout d'abord, de s'affranchir lentement, par la longue contrainte et la maîtrise de soi. Cette éducation les fait passer de l'égoïsme naturel et inné de la brute primitive, à l'altruisme, forme intermédiaire, puis à « l'égotisme supérieur ». Parvenu à ce degré, le maître échappe aux liens de l'altruisme, obéit à sa seule volonté de puissance, ne prend souci que de réaliser sa fin, de développer son moi en pleine souveraineté, de remplir sa mission, qui est de servir le progrès commun. A cet effet, il doit mater en lui la pitié, l'altruisme et le sentiment chrétien. Aucune morale, suivant la juste remarque de M. Lichtenberger, n'est plus ascétique ni plus contraire à l'émancipation de la brute, revendiquée par Stirner. Aucune n'exige plus d'abnégation, un plus rude et plus constant effort de volonté. Elle ne vaut évidemment que pour un petit nombre d'élus. L'égoïsme n'a pas de valeur morale absolue. Il vaut ce que vaut physiologiquement celui qui le pratique et, suivant les cas, possède une très haute valeur ou n'est que méprisable et ignominieux.

La morale des esclaves leur impose comme premier devoir de se soumettre à l'ordre, de respecter la royauté du génie. S'ils se révoltent, et dans la réalité des faits historiques, ils se sont révoltés, ils font courir un immense danger à la grandeur et à la vie de notre espèce. Aucun ménagement n'est à garder contre eux. Mais, à côté des esclaves révoltés, il y a les esclaves soumis dont il est possible de reconstituer la condition, bien que cette partie de l'éthique soit laissé dans l'ombre par Nietzsche.

Les esclaves soumis sont les satellites des forts. Ils

se cherchent un maître et se donnent à lui. Rouages de la grande machine sociale dont le maître est le moteur, ils sont dans l'agriculture, le commerce et l'industrie, comme dans la science et dans l'art, les bons manœuvres et les bons ouvriers qui trouvent satisfaction à s'acquitter d'une tâche limitée et spécialisée. Ils sont esclaves en ce sens que leur volonté n'est pas autonome, qu'ils prolongent une volonté supérieure. Ils sont même exploités en ce sens qu'ils entretiennent une caste supérieure qui les dirige, mais, par contre, ils jouissent d'une existence plus sûre, plus tranquille et plus heureuse. Ils n'ont qu'à se laisser vivre, à suivre l'impulsion d'un maître qui est individualiste et égoïste pour le bonheur de ses subordonnés et pour la grandeur de l'espèce humaine, ce qui est à peu près la thèse développée par M. F. de Curel dans *Le Repas du Lion*. Chez les individus inférieurs, l'égoïsme mène aux pires calamités et à l'anarchie. Chez les supérieurs, au contraire, l'altruisme est un signe de dégénérescence, prive l'humanité de ses chefs naturels et conduit de même à l'anarchie. L'espèce humaine est hiérarchisée conformément à l'inégalité naturelle. Plus l'humanité réelle se rapproche de la hiérarchie idéale, plus elle est voisine de son point de perfection. Plus elle s'en éloigne par anarchie ou nivellement, plus elle se hâte vers la décadence.

Cette conception conduit à quelques applications sociales d'esprit essentiellement individualiste. Nietzsche est tout d'abord un adversaire du socialisme. L'idée de justice que les socialistes veulent faire triompher est pour lui anti-vitale et il a horreur de tous les rêves de réorganisation sociale fondés sur elle. Vouloir supprimer l'exploitation, c'est vouloir une vie dépouillée de toutes fonctions organiques. L'exploitation n'est pas le résultat des institutions sociales. Elle est l'essence même de la vie, sa fonction organique fondamentale. L'égalitarisme communiste est « un principe ennemi de la vie, un agent de dissolution et de

destruction pour l'humanité, un attentat à l'avenir de l'homme, une voie détournée vers le néant ». Les « têtes sottement superficielles des socialistes » ont pour idéal l'abâtardissement de l'homme et pour but « d'aduler les plus sublimes aspirations de la bête de troupeau ». La question ouvrière n'est qu'une application de ces idées décadentes, la méconnaissance de l'existence nécessaire d'une classe d'ouvriers pauvres, prêts à accepter les besognes infimes de la production sociale. La pitié qu'exaltent les socialistes est, comme l'a dit Mandeville, un signe de faiblesse et de dégénérescence. Elle est destructrice des conditions fondamentales de la vie en société par ses protestations irraisonnées contre toute souffrance, par la sensiblerie qu'elle provoque et qui empêche les criminels et les révoltés de subir le châtiment que doivent leur infliger les puissances supérieures.

Contre l'anarchie Nietzsche n'est pas moins violent, lorsqu'il signale « les hurlements toujours plus furieux, les grincements de dents toujours plus féroces des chiens anarchistes qui rôdent sur toutes les routes de la civilisation européenne ». Il ne voit qu'une contradiction purement apparente entre les anarchistes et « ces niais philosophastres sentimentaux de la fraternité universelle qui s'appellent socialistes ». Les uns et les autres sont d'accord pour réclamer la domination du troupeau autonome, pour manifester la même prévention tenace contre tout droit et tout privilège de l'individu isolé. Réclamer des droits égaux pour tous, c'est annihiler le droit et le rendre inutile.

L'étatisme enfin est condamné par Nietzsche; l'État est « le plus froid des monstres froids »; parler de lui, c'est parler de la mort des peuples; étendre ses fonctions, c'est subordonner la nation à l'intérêt des superflus, des parasites et des faibles, dont l'État seul entretient la vie artificielle. Sous le nom d'État, c'est la populace qui se fait adorer. Quant aux démocrates et aux démagogues, ce sont « les mouches de la place

publique ». L'État ne doit pas être démocratique, mais assurer la victoire de la civilisation aristocratique. Il doit être l'abri qui permet l'éclosion du génie, l'apparition des « surhommes » et il doit imposer à l'humanité le rude traitement qui en fera une belle race.

L'individualisme de Nietzsche, comme celui de Renan, est étroit en ce sens qu'il astreint les individualités supérieures à une discipline précise, à un emploi déterminé de leurs facultés et que, reconstituant des castes fermées, il n'en permet l'accès qu'aux savants dans un cas, aux artistes de génie dans l'autre. L'individualisme aristocratique peut s'appuyer sur une plilosophie plus ample qui, élargissant la conception rationaliste de Renan ou métaphysique de Nietzsche, voit l'épanouissement de la personnalité dans la seule éducation de la volonté, quel que soit le but auquel tend la personnalité qui en est douée et si humble que soit le domaine où cette volonté s'exerce. On sait avec quelle ténacité Ibsen s'est, comme il le dit lui-même, reconnu la vocation de prêcher cette doctrine : elle suffit à faire de son œuvre une des plus saisissantes et des plus vigoureuses expressions de la pensée individualiste au XIX[e] siècle, tant par le principe qui la domine que par la mise en œuvre qu'il en propose [1].

Le principe d'Ibsen, c'est que l'individu, pour parvenir à son complet développement, doit tendre à être pleinement lui-même, à se découvrir une vocation et à la suivre en s'y donnant tout entier. Tous les personnages qu'Ibsen propose à notre admiration sont uniformément doués de cette qualité maîtresse : que ce soit le pasteur Brand, répandant la religion de la Volonté et résumant en elle l'éducation morale qui régénérera les

1. Cf. A. Ehrhard, *Henrik Ibsen et le Théâtre contemporain* (Paris, Lecène-Oudin, 1892); J. Hellé, *Un « Ennemi du Peuple » et l'Individualisme chez Ibsen* (*Revue socialiste*, mai 1902, p. 568-683); H. Lichtenberger, *L'Individualisme d'Ibsen* (*Revue politique et parlementaire*, 10 mars 1907, p. 579-591).

hommes; que ce soit le Dr Stokman l'*Ennemi du peuple*, qui s'expose sans hésiter à l'hostilité de tous pour proclamer une vérité qui ruinera la ville d'eaux où il exerce sa profession de médecin; que ce soit le pasteur Jean Rosmer de *Rosmersholm*, qui oppose à la morale traditionnelle dans laquelle il a été élevé et qu'il représente, une morale nouvelle qui affranchira les esprits et purifiera les volontés.

L'individu ne peut en effet parvenir à la vraie liberté que par une succession de libérations et d'affranchissements. Il doit s'affranchir tout d'abord de la société même où il vit, de ses règles conventionnelles et minutieuses, de ses opinions préconçues et traditionnelles, de la médiocrité dont elle fait le critérium de l'homme sociable, de l'hypocrisie surtout qu'elle impose à ses membres. Il doit s'affranchir de la tutelle insupportable et paralysante de l'État. L'État, dans la pratique, est représenté ou bien par des fonctionnaires, ou bien par une majorité. Jamais les griefs des individualistes contre ces deux incarnations de l'autorité n'ont été traduits avec plus de verve satirique et plus de virulence que par Ibsen. Les types de fonctionnaires — tel Peter de l'*Ennemi du Peuple* — sont tous marqués des mêmes traits; tous sont des êtres déchus, parce qu'ils ont abdiqué toute volonté personnelle, parce qu'ils ont renoncé au droit d'exprimer une opinion contraire à celle de leurs supérieurs et qu'ils imposent à la lâcheté humaine toutes les transactions et toutes les vilenies, sans avoir à en porter la responsabilité. Quant à la majorité, elle est, par définition même, composée d'imbéciles, puisque les imbéciles sont en plus grand nombre que les gens intelligents. La majorité a toujours tort : les vérités qu'elle proclame sont les vérités vieillies et décrépites qui ont déjà fait leur temps : les hommes libres de leurs actes et de leur pensée doivent secouer son joug et lutter pour des vérités qui sont encore trop nouvelles dans le monde pour être comprises et reconnues par elle. Dans tous les cas et sous

toutes les formes, « l'État est la malédiction de l'individu ». L'individu doit enfin s'affranchir du christianisme qui, pour Ibsen comme pour Nietzsche, est la religion de la laideur et de la faiblesse. Le renoncement et l'ascétisme sont des facteurs de dépression pour l'individu; ils le détournent de l'effort viril qui l'élèverait jusqu'à la beauté et au bonheur et ils l'empêchent de « vivre sa vie jusqu'au fond ».

Parvenu à être pleinement lui-même, l'individu appartient à une élite qu'aucun mensonge social ne peut empêcher d'être infiniment supérieure en valeur à la foule veule, ignorante et grossière. C'est en vain que l'égalité démocratique ou le suffrage universel vont à l'encontre de cette vérité. « Supposez d'abord, dit le Dr Stokman en une apostrophe fameuse, un chien du peuple, un de ces gros mâtins dégoûtants, galeux et grossiers qui courent les rues en salissant les murs. Et mettez à côté de ce mâtin un caniche dont les ancêtres, depuis plusieurs générations, ont vécu dans de bonnes maisons, ont été bien nourris et ont eu l'occasion d'entendre des voix douces et harmonieuses, et même de la musique! Ne croyez-vous pas que le crâne sera tout autrement développé chez le caniche que chez le mâtin? » Mais, à la différence de Nietzsche, Ibsen n'admet pas que l'élite s'enferme dans un rôle égoïste. Elle doit extraire le vrai peuple de la populace qui en est la matière première. Comme Stokman, comme Jean Rosmer, comme Rita Allmers dans *le petit Eyolf*, l'élite doit aller au peuple pour l'ennoblir en l'instruisant, en lui apprenant à devenir libre et à « créer par tous du bonheur pour tous ».

Anti-socialiste par son caractère aristocratique, l'individualisme d'Ibsen est, par son principe, essentiellement révolutionnaire. Or, si rien n'est plus conforme à la tradition individualiste ni plus vivifiant pour la doctrine que l'esprit révolutionnaire, l'individualisme révolutionnaire se distingue cependant du socialisme révolutionnaire autant par la mise en appli-

cation de son principe que par son principe lui-même. Le socialisme fait appel à la contrainte pour réaliser une réforme à laquelle il attribue une valeur absolue. L'individualisme n'attend que du libre assentiment et de l'éducation progressive une réforme à laquelle il n'attribue qu'une valeur relative. Ces deux caractères apparaissent nettement dans l'œuvre d'Ibsen.

La société doit être radicalement transformée. Ibsen se défendant d'être conservateur, évoque dans une de ses poésies l'image du Déluge pour traduire toute l'ampleur de son désir de rénovation et encore confesse-t-il qu'il mettrait avec délices la torpille sous l'Arche. Mais en même temps il exprime son dégoût pour l'œuvre brutale de la Commune en France et pour le régime autoritaire de la Prusse. Plus il approche du terme de sa carrière, plus il voit dans l'amour la qualité qui donne à la personnalité humaine son couronnement définitif et qui est seule capable d'amener l'humanité à un état meilleur. Au précepte des trolls, des génies informes et grossiers que rencontre Peer Gynt : « Suffis-toi à toi-même », il oppose l'expansion généreuse qui caractérise les âmes supérieures, et tous ses héros : Rebecca West, Hedda Gabler, Solness, Brand, etc., si ardente et si pure que soit leur volonté morale, sont frappés, lorsque leur énergie n'est pas tempérée par la tendresse et l'amour : « Est-ce assez, demande à Dieu Brand au moment où l'avalanche l'entraîne, est-ce assez de toute une vie d'homme pour acheter une parcelle de salut ? » Et une voix d'en haut répond : « Dieu est charité ». Aussi la sympathie d'Ibsen va-t-elle tout entière aux âmes tendres quoique fortes, telles que la petite Hedwige du *Canard sauvage* ou Rita Allmers. C'est qu'aussi bien Ibsen — et c'est peut-être le trait qui marque le mieux ce qu'il y a d'essentiellement individualiste dans son tempérament — n'admet pas qu'aucun principe puisse jamais prétendre à une valeur absolue et qu'il est admirablement prémuni contre la superstition rationaliste qui est l'âme

du socialisme. La vérité elle-même est dénaturée par quiconque n'en aperçoit pas les incertitudes inévitables et la répand autour de lui sans discernement et sans ménagements, ou veut la faire triompher coûte que coûte. C'est pour s'y être trompé que Brand meurt désespéré et tout le rôle de Grégoire Werlé, dans le *Canard sauvage*, est destiné à illustrer cette idée fondamentale, en montrant les malheurs irréparables que peut causer avec les meilleures intentions du monde un idéaliste exalté. Partant de cette idée juste et très ibsénienne qu'un homme déchu doit se relever par son propre effort, Grégoire Werlé s'obstine à convertir son ami Hialmar, à « purifier son atmosphère » en lui dévoilant sans prudence les causes lointaines de sa déchéance. Il méconnaît ainsi la nécessité pratique du « mensonge vital », qui entretient le bonheur des êtres faibles et, sans parvenir à son but, il provoque le suicide de la petite Hedwige. On a montré dans cette pièce une œuvre écrite à une heure de découragement et dans laquelle Ibsen renierait certaines de ses convictions premières, en se raillant lui-même d'avoir voulu corriger les hommes. J'estime qu'il n'a jamais été plus complètement d'accord avec lui-même et qu'il n'a jamais mieux traduit la conception individualiste.

Par l'éducation de la volonté qu'elle impose à l'individu comme par les limites qu'elle pose aux exigences du rationalisme dans les affaires humaines, la philosophie d'Ibsen peut passer pour une des expressions les plus significatives de la pensée individualiste. Elle l'est à un autre point de vue et à ce titre elle résume tout l'individualisme aristocratique : c'est par le rôle qu'elle attribue aux individualités fortes. Qu'on les considère au point de vue économique, psychologique, sociologique ou philosophique, les élites que défend l'individualisme ont une mission à remplir et une utilité sociale à fournir, sous peine de déchéance et de mort : elles doivent payer leurs privilèges. Mises à même de devancer l'humanité sur la voie du Progrès, elles

doivent revenir sur leurs pas pour rendre meilleur le sort des individualités faibles, comme ces vagues toutes chargées de brise marine qu'une force irrésistible ramène de la haute mer sur les rochers du rivage et qui, les couvrant de leur écume, leur apportent les principes vivifiants du large.

CONCLUSION

« Il se s'agit pas de savoir si cette doctrine est triste, mais si elle est vraie, et si la constitution de l'homme n'est pas telle qu'il doive conquérir son indépendance, sa sécurité par le développement de ses forces et de son intelligence. »

BASTIAT.

CONCLUSION

Dans le vocabulaire encore si imprécis de l'Économie politique et des Doctrines économiques, le terme « individualisme », en dépit de son emploi fréquent, n'a jamais été défini, ni quant à son origine [1] ni quant à son contenu. Je n'ai donc pas à me justifier de l'avoir entendu en un sens assez large pour qu'il puisse embrasser des conceptions au premier abord divergentes et unir, grâce aux liens d'une parenté qui semble paradoxale, tel penseur de la fin du XVIIe siècle ou des premières années du XVIIIe, comme Hobbes ou Mandeville et tel philosophe ou dramaturge à la mode au début du XXe, comme Nietzsche ou Ibsen, en passant par les économistes classiques, par les libéraux de la Restauration et du second Empire, par certains catholiques sociaux, tels que Le Play, Léon XIII ou les représentants de la « démocratie chrétienne », par des historiens comme de Tocqueville et Taine, des philosophes et des sociologues comme Stuart Mill, Spencer et Tarde. Tenter la synthèse, faute de laquelle tant de

1. Le mot « individualisme » déjà employé sous la Restauration, aux environs de 1820, est en 1834 d'un usage assez courant pour que Pierre Leroux ait cru devoir inventer, par antithèse, l'expression de « socialisme ». (P. Leroux, *De l'Individualisme et du Socialisme*. Revue Encyclopédique, 1834.)

grandes œuvres paraissent si distantes les unes des autres, tel a été l'objet de cette étude, au terme de laquelle je ne trouve, pour excuser la témérité de l'avoir entreprise, que l'aveu de ses imperfections et de ses lacunes et l'espoir qu'elle pourra, malgré tout, mettre dans l'incohérence doctrinale contemporaine qu'atteste l'évolution de notre politique économique, un peu de cette clarté dont nous avons tant besoin. Il ne me reste plus qu'à condenser les termes de cette synthèse et par là même à définir l'individualisme, en rapprochant les caractères communs de ces doctrines diverses, expressions variées d'un même tempérament qui, ainsi que je l'ai dit aux premières pages de ce livre, me paraît mériter, par opposition au tempérament socialiste, la qualification d'individualiste.

Nous voyons tout d'abord avec évidence ce que l'individualisme n'est pas. C'est précisément ce qu'on croit communément qu'il est : un système d'isolement dans l'existence et une apologie de l'égoïsme [1]. Contre

1. « L'individualisme, dit Littré dans son *Dictionnaire*, est un système d'isolement dans l'existence : l'individualisme est l'opposé de l'esprit d'association ; c'est une théorie qui fait prévaloir les droits de l'individu sur ceux de la société. » Sur les fausses interprétations de l'individualisme et sur la peur du mot que manifestent la plupart des individualistes eux-mêmes, consulter l'article de M. Henry-Léon : *Quelle est la véritable définition de l'individualisme?* (*Journal des Économistes*, 15 avril 1899.) Ce pseudonyme dissimule la personnalité de M. H.-L. Follin, défenseur ardent et original de l'individualisme et qui eut, il y a quelques années, le courage de fonder au Havre un journal intéressant, malheureusement éphémère, l'*Individualiste* (publication hebdomadaire de janvier à mai 1901, mensuelle de mai 1901 à décembre 1903. Le Havre, Fabre, édit.). Il semble que cette pudeur, assez peu justifiée, des individualistes à se proclamer tels, tende à disparaître. L'épithète à tout le moins a reçu, en 1907, une double consécration (Yves Guyot, *La démocratie individualiste*, Paris, Giard et Brière. A. Béchaux, *L'École individualiste. Le socialisme d'État*, Paris, Rousseau et Alcan). Dès 1899-1900, M. Aug. Deschamps, dans son excellent enseignement donné à la Faculté de Droit de Paris, choisissait pour sujet d'un cours de Doctorat : *Les Doc-*

ces conceptions absurdes, l'individualisme est défendu par l'esprit réaliste auquel il demeure fidèle à tous les moments de son évolution. Dans la réalité des choses, les individus isolés — Robinson dans son île, Siméon le Stylite sur sa colonne et Alceste fuyant dans un désert l'approche des humains — sont des exceptions qui n'ont pour l'économiste d'autre intérêt que de lui fournir des hypothèses plus ou moins vraisemblables. L'homme vivant est toujours uni à d'autres individus qui composent avec lui la famille, la tribu, la cité, la corporation, la nation, et l'individualisme a donc pour objet, comme tout système social, les rapports que l'homme réel entretient nécessairement avec ses semblables. Quant à l'égoïsme, c'est-à-dire à l'état d'un individu qui volontairement se replie sur lui-même et se désintéresse de ses semblables, il est le pire des obstacles que rencontre l'individualisme, puisque l'individualisme prétend amener chaque individu à son complet état de développement en lui faisant comprendre qu'il n'est rien et qu'il ne peut rien sans le concours des autres hommes, que leur bonheur et leur prospérité ont leur contre-coup sur sa prospérité et sur son bonheur, en élargissant par conséquent de plus en plus le domaine auquel s'étend son intérêt personnel.

Quant à la définition positive de l'individualisme, elle met en jeu des éléments si divers qu'il me paraît indipensable de les dissocier en deux groupes : l'individualisme, en effet, est une doctrine philosophique qui sert de substructure à une doctrine économique.

En tant que doctrine philosophique, l'individualisme embrasse la psychologie et la morale et exclut la métaphysique. Bornant ses recherches au connaissable, il considère successivement l'individu au point

trines économiques contemporaines et consacrait une 1re partie à *La Doctrine individualiste ou système de la liberté naturelle. Histoire de sa formation. Sa structure actuelle.*

de vue statique et au point de vue dynamique. Au point de vue statique, l'individu tel qu'il est soumis à son examen lui paraît tenir toute connaissance de l'expérience sensible et demeurer subordonné, quant à ses actes volontaires, à l'instinct, au sentiment et à la passion. Le progrès moral, qui distingue le civilisé du sauvage, se marque à l'éducation qu'a chez le premier subie l'intérêt personnel. Vivant en société, l'individu bénéficie d'une sorte de socialisation spontanée, qui le fait se plier aux nécessités de la vie sociale et qui transforme, en une certaine mesure, sa nature primitive, en masquant ceux de ses penchants qui rendraient cette vie sociale impossible. Au point de vue dynamique, l'individualisme respectueux de la liberté qui est l'âme de tout progrès pour l'individu, définit les moyens de hâter cette socialisation par l'éducation — soit économique, en soumettant l'individu à la concurrence, à la lutte pour la vie qui font sentir à l'homme sa faiblesse, l'obligent à développer toutes ses facultés, lui découvrent l'utilité de l'union pour la vie — soit religieuse, en mettant à profit l'empire du sentiment religieux sur l'intelligence pour tempérer et amender nos instincts originels, en leur superposant le respect de l'autorité, le culte de la justice et l'adhésion à la loi d'amour et de charité que proclama le Christ — soit enfin philosophique, en donnant tout son essor à la personnalité humaine par la culture scientifique ou esthétique et en nous apprenant à vouloir fermement et intelligemment. En tant que doctrine philosophique, l'individualisme a donc été justement traduit par la formule qui lui donne « pour point de départ la psychologie de l'individu réel et pour fin dernière la défense de l'individualité [1] ».

On ne saurait toutefois s'en tenir à ce premier résultat car l'individualisme n'apparaît encore qu'à l'état de

1. Édouard Dolléans, *Robert Owen* (Alcan, 1907), Introduction, p. 31 (note).

notion assez vague pour qu'on puisse parler à la rigueur d'un socialisme individualiste, ce qui n'apporte aucune précision nouvelle à la confusion actuelle des idées. En fait l'individualisme comprend d'autre part une doctrine économique précise, à laquelle sont conduits logiquement tous ceux qui professent sincèrement cette philosophie, tandis que le socialisme, sur le terrain économique, sacrifie nécessairement ces prémisses psychologiques auxquelles il prétend parfois adhérer.

Pour l'économiste individualiste, en effet, la société n'est pas une création raisonnée de l'individu que la raison individuelle peut modifier à son gré. Elle est l'œuvre de nos instincts permanents d'êtres sociables, c'est-à-dire trop faibles pour se suffire; mais ces instincts sont eux-mêmes soumis à des lois que la psychologie découvre et qui, jointes à celles que l'observation nous révèle dans l'organisation du monde physique, permettent à l'individualisme de considérer les phénomènes économiques comme soumis, à l'égal de tous les phénomènes naturels, à un certain ordre régulier de succession, accessible en tant que « loi naturelle » à notre intelligence, mais fondamentalement soustrait aux corrections arbitraires de notre volonté et de notre raison; l'individualisme économique dissocie en conséquence l'ordre économique de l'ordre moral et exclut les rêves chimériques de transformation radicale et immédiate de l'individu ou de la société. Sous ses différentes formes, il reconnaît, non pas *a priori*, mais grâce à un patient effort d'analyse et en s'appuyant sur l'introspection, l'observation, l'expérimentation, l'histoire, la psychologie individuelle, la psychologie collective, la logique, la morale, l'anthropologie et la sociologie, l'existence chez tous les individus, en tant qu'hommes, de certaines aptitudes naturelles, élémentaires et instinctives, à fonder des groupements stables, reposant sur la solidarité inconsciente d'abord, mais susceptible de devenir

volontaire, d'êtres faibles et inégaux, pourvus par la nature non pas de droits mais de besoins, incapables de se passer les uns des autres et dominés sur le terrain économique non par la raison, mais par l'intérêt ou instinct de conservation. Prétendant pouvoir démontrer que cet intérêt personnel est un principe suffisamment actif d'adaptation de la production au besoin social et d'une équitable répartition basée sur l'équivalence en utilité, librement appréciée dans l'échange libre, l'individualisme économique subordonne toute réforme sociale au respect de deux institutions que justifie leur utilité sociale, puisqu'elles conditionnent cet ordre économique spontané, comparable par son caractère nécessaire et bienfaisant à celui qui s'établit entre les diverses fonctions de notre organisme. Ces deux institutions sont la liberté et la propriété individuelles. L'individualisme économique, enfin, n'attend de progrès réel et durable pour les hommes assemblés sous le nom de société, que de leur propre perfectionnement d'individus, de leur éducation économique et politique, du développement incessant, sous l'action de la concurrence libre, de leur initiative et du sentiment de leur responsabilité individuelle, l'État se bornant à jouer un rôle croissant en importance, mais aussi en spécialité, consistant à faire régner la sécurité, l'ordre public et le respect des contrats et à seconder dans une mesure variable les efforts d'individus isolés ou associés, tendant à améliorer eux-mêmes leur condition.

L'individualisme économique peut donc être défini : une doctrine qui, partant du réel pour ne viser que le possible, voit dans les aptitudes psychologiques de l'individu le principe nécessaire et suffisant de l'organisation économique et cherche à réaliser le progrès social par le complet développement des individus qui composent la société et par l'extension de la liberté qui est le principal agent de leur perfectionnement.

Nous avons vu quel avait été le sort de cette doctrine

au XIXe siècle. Une formidable révolution économique a porté à l'état aigu une crise doctrinale qui est de tous les temps et qui met en conflit ceux qui cherchent à améliorer le milieu économique sans bouleverser l'ordre naturel, en tenant compte de ses lois, c'est-à-dire des successions régulières de phénomènes exprimant les conditions externes qui limitent, déterminent et doivent régler notre action — et ceux qui, voyant dans la société une création artificielle et arbitraire des législateurs, prétendent imposer par la contrainte aux individus associés un certain idéal moral diversement et imparfaitement défini.

Nous avons suivi les phases de ce conflit et nous avons vu, sous toutes les formes, l'individualisme s'opposer au socialisme. Au socialisme « utopique » s'oppose l'individualisme aristocratique des académiciens spiritualistes de 1848, puis le libéralisme de Bastiat et des orthodoxes. Au socialisme politique visant la conquête des pouvoirs publics, la multiplication des lois de « justice sociale » et de « solidarité sociale », l'égalisation brusque des conditions et l'émancipation prolétarienne, s'oppose le libéralisme politique qui unit étroitement la liberté économique à la liberté politique, montre les dangers dont est menacée une démocratie insuffisamment éduquée et revendique le respect des libertés individuelles. Au socialisme chrétien s'oppose l'individualisme chrétien, conciliant avec la doctrine classique les idées d'autorité, de justice et d'amour. Au socialisme fondé sur l'interprétation de l'histoire, s'oppose l'interprétation individualiste des faits historiques. Au socialisme d'État, s'oppose l'individualisme anti-étatiste qui, mettant en lumière les qualités et les défauts de l'État moderne, conclut à la spécialisation nécessaire de son action dans l'ordre économique. Au socialisme « scientifique » s'oppose l'individualisme qui, pour confirmer ses assises doctrinales ou lutter contre le progrès des passions égalitaires, utilise les méthodes scientifiques nouvelles :

méthode psychologique, méthode mathématique ou méthode sociologique. Il n'est pas jusqu'au socialisme juridique qui lui-même ne se heurte à la définition individualiste des droits individuels et du rôle économique des institutions juridiques.

Le conflit de l'esprit individualiste et de l'esprit socialiste est donc bien une réalité constante. Avant de rechercher sa cause, il est important d'être bien fixé sur sa nature.

L'opposition du socialisme et de l'individualisme ne tient pas tout d'abord au caractère réformateur qui serait la marque distinctive du premier et au caractère conservateur qui serait celle du second. Pour qu'une telle légende ait pu se former, il faut toute la déplorable confusion qui règne en matière de classification entre les doctrines. Sans parler des Économistes du XVIIIe siècle, qui ne manquaient pas, pour leur temps, d'une certaine audace, l'individualisme au XIXe siècle, avec des représentants comme Stuart Mill, Proudhon, Stirner ou Ibsen, ne me paraît pas exagérer la tendance conservatrice et je me demande même quelle passion réformatrice pourrait être tentée d'aller plus outre. Certes, l'individualisme n'a pas toujours cette fougue intempérante. Comme le bon Homère, il a ses moments de somnolence, mais, si l'on va au fond des choses, il est par essence une doctrine de mouvement. Il fait fond en effet sur l'intérêt personnel et sur la concurrence des intérêts. Or l'intérêt n'est jamais en repos : il doit ou se défendre contre la poussée des autres ou s'efforcer de conquérir les satisfactions qui lui échappent. L'individualisme économique est donc bien ce système de perpétuelle mobilité que décrit Hobbes, en comparant la vie à une course furieuse et sans repos. Et rien n'est plus désirable que ce mouvement. Il reste trop à faire à qui souhaite l'affranchissement de toutes les personnes humaines, pour que la contemplation béate du présent cadre avec l'idéal individualiste. Comme le socialisme, l'individualisme réclame

donc des réformes. Ce qui le distingue du socialisme, ce n'est pas l'esprit réformateur, c'est la nature et le but des réformes proposées et ce sont les moyens de les réaliser.

Le socialisme ne se distingue pas de l'individualisme par son caractère démocratique. L'individualisme a été démocratique avant la démocratie, puisqu'il n'a cessé, sous l'Ancien Régime, de lutter contre les privilèges que la Révolution a détruits, et puisque, comme le montre de Tocqueville, l'avènement de la démocratie est pour lui le couronnement nécessaire de notre évolution historique. Tout aussi démocratique que le socialisme, il l'est seulement d'une autre manière. Il tente d'éviter que la démocratie soit une démagogie, où les masses populaires surexcitées par des meneurs donnent libre carrière à leur passion haineuse pour toute supériorité. Ayant appris de ses historiens l'effroyable déchéance des sociétés où la démocratie est devenue le règne des appétits matériels et l'émancipation des instincts bestiaux des individus et des foules, il prétend que la démocratie peut être un merveilleux régime d'autonomie individuelle, d'affranchissement et de plein épanouissement des personnalités, à condition d'être disciplinée et de travailler sans cesse à sa propre éducation, de comprendre que des devoirs s'opposent aux droits de l'homme et du citoyen, de renoncer à une égalisation brutale des conditions qui a pour seul effet d'affaiblir les forts sans améliorer le sort des faibles, pour accepter au contraire que les élites recrutées dans tous les rangs de la société, soumises à une loi rigoureuse de sélection et de circulation, amènent peu à peu tous les individus à un état moralement et économiquement meilleur.

L'individualisme serait-il, à la différence du socialisme, l'adversaire de l'association? Il faut, pour le penser, n'avoir jamais compris l'individualisme et n'avoir jamais consulté les individualistes. L'individu réel qu'ils étudient, est, depuis qu'il vient au monde,

membre d'une association et c'est par l'association qu'il développe son individualité. Si la Révolution a méconnu ce principe fondamental de l'individualisme, c'est qu'elle a été plus rationaliste qu'individualiste et que, se laissant guider dans son application de la doctrine par des principes absolus, elle a substitué aux excès corporatifs de l'Ancien Régime l'excès contraire. En réalité l'individualisme défend, comme le socialisme, l'association. Il la veut seulement libre et libérale au plein sens des mots. De même que l'association doit pouvoir se former librement dans tous les domaines, de même elle ne doit pas annihiler la personnalité de ses membres, mais, au contraire, la développer en augmentant leur puissance. C'est qu'aussi bien l'incontestable utilité de l'association n'est pas identique pour tous les individus. Tandis que le groupement est en quelque sorte instinctif pour les faibles qui sont préparés à en subir la discipline par le sentiment même de leur faiblesse [1], l'association est insupportable aux individualités fortes qui tiennent par tempérament à l'indépendance et qui doivent pouvoir se développer librement, ne serait-ce que pour guider, le cas échéant, les associations. L'association, d'autre part, peut devenir tyrannique, si la majorité de ses membres est gagnée par l'esprit socialiste, révolutionnaire ou étatiste [2]. L'association

1. Le langage populaire traduit admirablement cet état psychologique par l'emploi constant des formes impersonnelles : « *On* n'est pas riche, *on* fait ce qu'*on* peut », etc.

2. Je prends un exemple. Des ouvriers se groupent en syndicats pour soutenir leurs revendications; ces syndicats se réunissent eux-mêmes pour former la *Confédération générale du travail*. Le principe est excellent et parfaitement conforme à l'esprit individualiste : les intéressés défendent leurs intérêts professionnels et, revenus des illusions étatistes, prétendent demeurer sur le terrain économique. Pourquoi l'application est-elle si défectueuse? Pour deux raisons. La première, c'est le défaut d'éducation économique et philosophique des masses ouvrières qui, abandonnées à la propagande révolutionnaire, partent d'un faux point de vue psychologique (foi

libre doit donc être soumise à la concurrence et à la surveillance de l'État, producteur de sécurité, gardien des libertés individuelles et de l'ordre public.

L'individualisme, en effet, tolère, comme le socialisme lui-même, que l'État intervienne dans l'ordre économique. Sans doute, il ne voit dans cette intervention qu'un procédé d'art social absolument défectueux; il n'en est pas moins pour lui indispensable. Il y a beaucoup d'enfants parmi les citoyens adultes. Or l'éducation, pour avoir un autre idéal que la contrainte, ne laisse pas parfois d'user des moyens de coercition. Il faut seulement en user le moins possible et n'oublier jamais que le procédé est peu efficace d'abord, provisoire ensuite, qu'il appelle, pour porter tous ses fruits, l'assentiment des volontés individuelles et qu'il risque, par l'abus, d'émousser les initiatives, de masquer les responsabilités, sources vives du progrès social.

A quels termes se réduit donc l'opposition de l'individualisme et du socialisme? Je n'en vois pour ma part que deux : socialistes et individualistes ont de tout temps entendu de façon différente la raison d'être de la société et le rôle social de l'individu.

L'individualisme considère la société comme née des

dans la vertu et dans la capacité du prolétariat révolutionnaire pour transformer la société), pour viser un but présentement inaccessible (émancipation intégrale, société égalitaire où l'autorité patronale ferait place au sentiment personnel du devoir et où les rapports économiques reposeraient uniquement sur la sympathie et l'altruisme), en employant des moyens destructeurs de la vie sociale (lutte de classes, boycottage, sabotage, grève générale). La seconde raison, c'est l'absence de contre-force, c'est-à-dire d'une défense non moins énergique de ses intérêts par la classe capitaliste, défense légitime qui permettrait seule à la concurrence de jouer, non plus entre individus, mais entre groupes, et qui, plus éclairée, pourrait éduquer les organes révolutionnaires, leur faire comprendre la solidarité profonde qui unit employeurs et employés et le danger qu'il y a, pour tous, à compromettre la prospérité économique et par suite l'existence même de la nation.

besoins des hommes et comme ayant une raison d'être essentiellement utilitaire. Son premier devoir est de durer; le second de devenir meilleure, à mesure que chacun des éléments qui la composent comprend mieux le profit qu'il retire de la vie commune et contribue de son chef à l'améliorer. Le socialisme, consciemment ou inconsciemment, considère la société comme une construction arbitraire de l'intelligence humaine, destinée à réaliser une certaine fin morale qui est l'Égalité et subordonnée à la réalisation de cette fin. L'idée égalitaire est partout dans le socialisme, elle n'est nulle part dans l'individualisme. On la retrouve sous toute les formes de la pensée socialiste : elle est spéculative avec Platon, brutale avec Babeuf, naïve avec Cabet et les utopistes, mystique avec les socialistes chrétiens, scientifique ou pseudo-scientifique avec Marx, révolutionnaire avec les syndicats et le syndicalisme. L'individualisme n'admet qu'une égalité : celle des moyens, pour tout individu, de développer sa personnalité. Cette égalité au point de départ conduira toujours à l'inégalité de fait et de résultat, pour le plus grand bien de tous et de chacun. L'égalité de fait ne correspond à aucun instinct de l'homme, sauf peut-être au sentiment paralysant et stérile qu'est l'envie. C'est une idée acquise par certains civilisés et la marque de leur mauvaise éducation. Il suffit pour s'en convaincre d'observer des enfants qui jouent ou des soldats au régiment, dans ce milieu où le service obligatoire passe pour avoir fait triompher l'égalité démocratique et où les différences les plus subtiles d'esprit, d'éducation et de talent sont aussitôt senties et créent une aristocratie d'individualités fortes, volontairement investies par les individualités faibles de plus de privilèges que la Révolution n'en a détruits. Dès que des êtres humains sont assemblés pour concourir à un but, leur tendance instinctive sera de reconnaître et d'utiliser la supériorité.

Pour transformer la société, le socialisme compte

sur la société elle-même, c'est-à-dire sur une autorité extérieure à l'individu — État, majorité ou collectivité, — qui impose à l'individu un certain genre de vie et une certaine condition économique. Le socialisme est, par essence, une suppression d'autonomie et de responsabilité individuelles, tendant naturellement au collectivisme qui serait la disparition intégrale de l'une et de l'autre. Pour l'individualisme, ce procédé n'est pas seulement pernicieux au point de vue économique, il est un non-sens et va contre le but même de la société. Une société n'est heureuse que si elle jouit d'une certaine prospérité matérielle; elle n'est prospère que si chacun des individus qui la composent a une valeur et développe cette valeur. Or, chaque individu n'a de valeur que dans la mesure où il est capable d'effort et d'initiative; l'effort et l'initiative de chacun conditionnent donc le bonheur commun. Le rôle de toute autorité extérieure à l'individu, qu'elle dérive de la force ou de la simple supériorité économique ou morale, n'est jamais de le rendre heureux malgré lui, mais seulement de le mettre dans une situation telle qu'il lui soit possible de travailler lui-même à améliorer son sort et qu'il soit incité à le faire. L'individualisme est, par essence, un accroissement constant d'initiative individuelle; c'est, si l'on me pardonne l'expression, une école de « débrouillage » intelligent.

Nous n'avons plus qu'un pas à faire pour arriver à la cause profonde de ces causes de conflit entre le socialisme et l'individualisme. Elle me paraît résider tout entière dans le caractère rationaliste du socialisme et dans le caractère anti-rationaliste de l'individualisme. Pour le socialisme, l'individu est un être susceptible d'être gouverné par la Raison et la société peut être transformée par elle et adaptée de toutes pièces à un idéal moral. Peu importe que dans la Cité future les individus n'aient plus d'intérêt à produire, que la « justice sociale » contrecarre la justice individuelle, que l'autorité dépouille les forts pour pro-

téger les faibles, si la Raison le commande. Capable de définir l'idéal social, la Raison est aussi capable de le réaliser. Il suffit d'accroître l'empire qu'elle exerce sur les déterminations humaines, de la développer en inculquant, de gré ou de force, à tous les membres de la société la science et l'esprit scientifique. A mesure que la Raison progresse, les limites de la puissance humaine reculent jusqu'à disparaître.

L'individualisme n'a pas cette confiance optimiste et sereine. A l'exaltation d'Alceste, il oppose volontiers le bon sens de Philinte et il est plutôt porté à s'émerveiller que les épines aient des roses qu'à déplorer que les roses aient des épines. L'individu lui paraît dominé, sur le terrain économique surtout, par le sentiment et par conséquent la Raison ne joue d'après lui qu'un rôle infiniment restreint dans l'évolution des sociétés. Une société est un phénomène naturel, « amoral », soumis à des lois propres de développement sur lesquelles la Raison n'a que très peu de prise. Il n'imagine donc pas volontiers que le monde, comme le dit Bouvard à Pécuchet, « va changer grâce aux théories d'un Monsieur ». Loin d'accepter la proposition fameuse de Hégel : « Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel », les individualistes ne seraient pas loin d'admettre qu'en matière sociale, les choses sont réelles dans la mesure où elles ne sont pas rationnelles, que « l'irrationnel, comme dit Tarde, est à la base du nécessaire ». Elles sont parce qu'elles sont, parce qu'elles ont répondu, au cours de l'évolution dont elles sont le terme, non pas à des conceptions idéales, mais à des besoins. Rompre brusquement une tradition parce que notre Raison ne la comprend pas, ce n'est pas toujours faire œuvre de progrès[1]; c'est souvent prouver que le rationnel s'op-

1. L'individualisme, bien qu'impliquant un certain respect des traditions, ne se confond pas cependant avec le traditionalisme proprement dit, des partis conservateurs et réactionnaires. La tradition, au point de vue individualiste, me paraît

pose au raisonnable et méconnaître que l'organisation spontanée des sociétés a ses raisons que la Raison ne connaît pas. Dans tous les domaines, en art, en littérature, en pédagogie, en économie politique ou sociale, nous souffrons du culte intempérant voué par certains à la Raison. C'est une singulière erreur que de croire à un progrès de la question sociale, lorsque quelques malheureux auront entendu coup sur coup et pêle-mêle dans quelque « Université populaire » une conférence sur Beethoven, une autre sur la mécanique céleste et une autre encore sur la théorie de la valeur. On croit développer leur Raison, on obscurcit leur sens pratique. C'est seulement au temps d'Amphion qu'on élevait des murs en jouant de la lyre.

Entre ces deux conceptions de l'existence il n'est pas de conciliation possible. C'est en vain que des individualistes comme Stuart Mill et des socialistes dissidents du marxisme et disposés à admettre la propriété privée, semblent assez voisins pour se tendre la main. Il vient un moment où les deux tempéraments se heurtent; on aperçoit la barrière infranchissable qui les sépare et qui les séparera toujours. Je crois donc pour ma part que ce conflit subsistera tant que la nature humaine sera ce qu'elle est, c'est-à-dire mettra aux prises le tempérament individualiste et le tempérament socialiste et que l'humanité connaîtra les actions et réactions successives qui marqueront le triomphe momentané d'une de ces tendances sur l'autre. La tendance socialiste l'emporte aujourd'hui, mais elle ne réussit pas à s'acclimater en Angleterre et, en Allemagne, elle semble subir un recul. Le socialisme fran-

être simplement ce qui, parmi les institutions sociales, a duré; la tradition est une habitude sociale, quelle que soit l'institution qui a subi l'épreuve du temps. L'erreur des traditionalistes consisterait dès lors à vouloir à tout prix revenir en arrière, à vouloir faire renaître des habitudes sociales déterminées qui, par le fait même qu'elles ont depuis longtemps cessé d'être, ne sont plus des habitudes.

çais sent trembler sous lui l'édifice inachevé. On applaudit au théâtre Ibsen et quelques adaptateurs de Nietzsche. Je ne serais pas éloigné de croire, si téméraire que soit le pronostic, à une réaction de l'individualisme, qui laisserait subsister du socialisme ce qui, à défaut de toute valeur positive, mérite d'en subsister pour sa valeur négative de protestation, comme dit Proudhon, contre l'utopie officielle. « Oportet hæreses esse. » L'individualisme a besoin d'hérétiques qui tiennent en éveil, par leurs critiques, son esprit réformateur, en lui laissant la faculté de substituer ses remèdes aux leurs. Le temps est peut-être prochain où le socialisme sera réduit à ce rôle.

Il est une science qui parmi toutes les autres me paraît offrir avec l'Économie politique la ressemblance la plus grande par sa nature, sa méthode et le caractère obligatoire de ses préceptes : c'est l'Hygiène. Par le tâtonnement et l'observation prolongée, l'Hygiène arrive à formuler des conclusions pratiques simples, peu nombreuses et plutôt raisonnables que rationnelles. L'hygiéniste hausse les épaules si on lui dit qu'il serait plus esthétique, plus séant et plus rationnel que le cerveau prît la place du cœur et le cœur celle du cerveau, ou encore que l'homme marchât à quatre pattes. Il borne son rôle à conseiller à l'homme réel et vivant, marchant sur ses deux pieds, d'organiser sa vie en respectant certaines règles que l'expérience fait tenir pour salutaires : ne pas négliger l'exercice, éviter le surmenage physique ou intellectuel, ne pas abuser de l'alimentation carnée, de l'alcool, etc. Ces conseils ne sont généralement pas observés. On n'a pas le temps de s'en inquiéter. Chacun a ses affaires et sait fort bien le régime qui lui convient. D'ailleurs les hygiénistes exagèrent. Il faut se soustraire à leur tyrannie. On est libre en somme ; les relations sociales, les intérêts, les passions et les vices ont leurs exigences. On fait donc brèche au régime. Et tout va très bien, tout va même mieux qu'auparavant. De temps en temps un léger

symptôme inquiète un moment : c'est un éblouissement, un étourdissement passager, une raideur inexpliquée. On n'a pas le temps de s'arrêter à ces vétilles. Tout le monde en est là, n'est-ce pas? Et on continue. Puis brusquement l'attaque, qui étreint le corps ou qui éteint l'esprit. C'est fini. Peu importe qu'à l'entour la vie continue avec la même irréflexion et que le même aveuglement ramène les mêmes fautes. Parce que cet homme est fini, l'hygiène a montré qu'elle était *nécessaire* : elle a eu sa revanche.

L'individualisme croit aussi à l'existence d'un ordre *nécessaire* des sociétés. Les nations contemporaines en ont fait bon marché et l'on considère avec une indulgence ironique ces économistes qui en sont encore à croire, ainsi que le remarquait dès le XVIIIe siècle Béarde de l'Abbaye, à l'existence d'un ordre nécessaire qui n'est nulle part observé. Pour dissiper l'équivoque qui obscurcit ce point, élevons-nous un instant au-dessus du milieu dans lequel nous vivons, pour l'embrasser dans son ensemble. Une doctrine économique a précisément cet avantage de donner un sens général à ce qui, sans elle, ne nous paraîtrait être qu'une succcession de faits particuliers. C'est ainsi qu'un observateur, placé sur une éminence assez éloignée, peut apprécier la marche d'un régiment. Il lui importe peu qu'individuellement chaque soldat invoque les meilleures raisons du monde pour rester en arrière. Il constate simplement que le régiment n'avance pas, que c'est un mauvais régiment voué à la défaite.

Nous invoquons les meilleures raisons du monde pour abandonner le « laisser-faire ». La justice sociale n'est-elle pas le fondement de la démocratie? Ne faut-il pas conduire par la main tous les pauvres gens vers le bonheur et leur apprendre à gérer les affaires publiques, en les dispensant de gérer leurs affaires privées? Les élus ne doivent-ils pas payer en « solidarité sociale » la confiance de leurs électeurs? La Raison

triomphe et tout est pour le mieux. Malheureusement l'industrie nationale est empêtrée dans les liens d'une excessive réglementation. Des grèves incessantes, sans but et sans profit, achèvent de la désorganiser et de la paralyser. La « justice sociale » devient le principe de révolutions stériles et d'exactions dangereuses. Les capitaux se refusent à comprendre la générosité des mesures spoliatrices qu'elle inspire. Le budget anglais se solde par 100 millions d'excédents, en réduisant ses impôts, le budget français, en augmentant les siens, ne couvre pas un déficit de 200 millions [1]. La concurrence internationale ne désarme pas devant les expériences généreuses que nous tentons, et les nations étrangères, moins éperdues d'idéal, se félicitent déjà d'assister « au crépuscule de la France ». Nous n'avons même pas la satisfaction de « mourir en beauté », puisque, ayant tout sacrifié à la chimère du bonheur universel par l'État et par la révolution, la France décline en mécontentant tous les Français, sans autre profit que de montrer dans tout son jour la faillite irrémédiable de l'État-Providence, qui a déçu tous les espoirs et dépassé toute les craintes.

Nous avons renoncé au « laisser-passer ». L'agriculteur français a droit à la sollicitude du Parlement et l'industriel français n'entend pas être sacrifié. Et certes on ne peut que souscrire à l'irrésistible logique qu'apportent les protectionnistes à justifier les droits de douane et leur élévation constante pour remédier à tel mal particulier. Il est bon cependant, comme l'expliquait en termes admirables un auteur du XVI[e] siècle, de remonter plus haut. « Les hommes proclament, disait-il, que ceci ou cela est la cause de

1. Je sais avec quelle circonspection de tels rapprochements doivent être faits et qu'en l'espèce les dettes locales en Angleterre rendent la comparaison moins frappante. Il n'en reste pas moins que l'Angleterre, plus riche que la France, a une dette moins lourde et une politique financière singulièrement plus économe.

el ou tel mal; une chose peut sans doute avoir des causes diverses, mais il en est une principale qui détermine la manifestation des phénomènes. Cherchons-la, en négligeant celles qui sont secondaires et dont la mise en jeu dérive de la cause première et originale. Supposons, par exemple, une foule qui se presse dans un passage étroit, le premier est poussé par celui qui se trouve près de lui, lequel subit l'impulsion de celui qui le suit et celui-là est entraîné en avant par une force violente et irrésistible. Cette force est la cause initiale et principale de la marche de ceux qui sont placés devant elle. Si cette force était maintenue dans l'immobilité, tous ceux qui sont poussés se trouveraient arrêtés du coup... Tout cela en revient à ce point unique, qu'il y a une cause efficiente et principale, sans la suppression de laquelle il est impossible de porter remède à la chose qu'elle affecte[1]. » Le mal dont souffre la France a « une cause efficiente et principale », et qu'il ne dépend plus d'elle seule de faire disparaître : c'est le protectionnisme, aujourd'hui presque général dans le monde et de la propagation funeste duquel elle porte, en quelque mesure, la responsabilité. Elle en éprouve les effets : à l'intérieur, la production nationale artificiellement développée et faussée dans son évolution normale, soumise à un régime instable subordonné à la curée des intérêts électoraux, subit des crises plus douloureuses que la concurrence libre ne lui en eût jamais infligées et le renchérissement artificiel du coût de la vie vient aggraver le désordre que la « justice sociale » suffisait à créer. A l'extérieur, la France, par l'abandon des traités de commerce, éprouve l'incertitude des débouchés que lui offrent les nations contemporaines, semblables comme elle à autant de chaudières juxtaposées dans lesquelles la pression augmenterait sans

1. John Hales, *A Discourse of the Common Weal of this Realm of England* (1549), Discours III (trad. franç., p. 151).

cesse et dont les soupapes se fermeraient de plus en plus hermétiquement. Pour éviter l'explosion, il n'est qu'un moyen, qui consisterait à élargir la sphère des échanges, à constituer des fédérations économiques, dont le besoin est attesté par la poussée impérialiste et par la multiplication des « ententes cordiales » et des alliances économiques. Ou bien ce réajustement progressif de l'échange libre se produira pacifiquement, sous la seule action des besoins économiques, ou bien une conflagration générale, dont déjà nous n'avons pas été si éloignés qu'on peut le croire, mettra aux prises les nations qui se disputent la prééminence économique et l'on verra se fondre dans des groupements plus vastes celles qu'auront épuisées la logique protectionniste et la poursuite de la « justice sociale ». Et ce sera la revanche de l'ordre naturel et *nécessaire*.

L'individualisme cherche, comme l'a fait Malthus, à substituer aux sanctions dont la nature a doté ses lois le libre assentiment des individus et des nations, qui rend ces sanctions inutiles. Il n'a qu'une chance d'y réussir et qui est faible. C'est de porter tout son effort non pas sur les hommes d'aujourd'hui dont le siège est fait, dont l'intelligence a perdu sa souplesse première et dont aucun argument ne peut ébranler les convictions qui sont la synthèse et le résumé de leurs intérêts de classe, de leurs habitudes professionnelles des préjugés, de l'ignorance, de l'inconscience du milieu où ils vivent, mais sur les enfants qui apportent à la vie leur esprit vierge et leur bon sens tout frais. Je voudrais que quelques éducateurs, comprenant l'admirable rôle qui leur incombe dans la préparation de la France de demain, choisissent parmi leurs auditeurs celui dont l'esprit vif et la volonté déjà ferme semble le mieux révéler un futur conducteur de peuple, dans sa sphère petite ou grande, et que, lentement et doucement, ils fassent peu à peu pénétrer dans son intelligence, par des exemples familiers, la bonne parole individualiste.

« Mon cher petit, pourraient-ils lui dire, tu ne connais encore le monde que par ce qu'en ont dit les poètes et par ce qu'on t'a raconté de lui. Tu le connais donc mal. Si rien ne corrigeait chez toi les effets de ton éducation littéraire et le goût de la spéculation abstraite que t'ont transmis tes ancêtres, tu entrerais dans la vie avec des illusions dangereuses qui tomberaient au premier contact des réalités. Les hommes ne donnent, dans les livres, que le meilleur d'eux-mêmes : leur imagination féconde crée un monde idéal où règnent la Beauté, la Justice et le Bien absolus. Il ne faut pas que tu cherches ces absolus dans le monde tel qu'il est; pour avoir souffert de tes déceptions, tu connaîtrais la méchanceté triste et les révoltes stériles qui font les impuissants. Tu croirais le monde mal fait et tu voudrais le refaire; tu serais à la fois aveugle et téméraire.

« C'est aux économistes qu'il appartient d'achever ton éducation et de te révéler l'enchaînement naturel des actions des hommes, pour que tu y trouves ta place et que tu en comprennes le mécanisme ingénieux et délicat. Ne crois pas t'abaisser en acceptant leur discipline. Les hommes tiennent à la terre par mille liens matériels. Les poètes ne te l'ont pas dit parce que ce n'est pas leur rôle, mais dans la réalité des choses c'est après un bon repas et dans la douce excitation des digestions faciles que les hommes aiment le mieux entendre des vers et disserter sur l'immortalité de l'âme. De même que les marionnettes semblent se mouvoir d'elles-mêmes dans le vide, parce que la main qui les supporte demeure invisible aux yeux du spectateur, de même tout ce que les hommes ont fait de beau et de grand par la pensée a eu pour support la richesse matérielle que créait la foule obscure des travailleurs et dont les économistes cherchaient dans l'ombre à découvrir la loi. L'homme ne peut faire l'ange que si la bête en lui ne murmure pas; sinon il redevient intraitable, comme les fauves, ses ancêtres, lorsqu'ils

n'ont pas de pâture. Avant d'écouter les poètes, écoute donc les économistes et laisse-les t'apprendre à quelles conditions la prospérité matérielle peut régner parmi les hommes, et avec elle la concorde et le progrès dont elle est la condition.

« J.-J. Rousseau t'a dit que les hommes étaient naturellement bons. Cela est faux. Les hommes, et Rousseau tout le premier, sont naturellement d'assez vilains animaux; ils ont triomphé des autres seulement parce qu'ils sont plus rusés et parce que leur faiblesse les a obligés de bonne heure à s'aider les uns les autres. Ce qui conserve leurs sociétés, ce sont les satisfactions qu'ils y trouvent et le besoin qu'ils en ont. Ce qui les fait vivre en paix et travailler de concert, c'est l'intérêt. Ne leur demande donc jamais de sacrifier pour toi un intérêt sans compensation, mais prouve-leur par les services que tu peux leur rendre qu'ils ont intérêt à te servir, et comprends pour ne jamais la compromettre la beauté de l'ordre économique naturel qui fait un ensemble harmonieux avec des éléments qui semblent dépourvus d'harmonie.

« Que le respect de cet ordre naturel, qui nous permet de paraître bons et parfois de le devenir, soit le premier de tes principes. Si ta Raison proteste contre lui, ne va pas pour cela détruire cet ordre, mais force au contraire ta Raison à en comprendre la nécessité. La Raison nous est venue sur le tard : elle est l'ouvrier de la onzième heure, si elle n'est pas la mouche du coche. Méfie-toi de ses prétentions indiscrètes. Depuis qu'elle est au monde, elle a passé son temps, comme les sorcières, à chevaucher dans les nuages et elle confond volontiers ce qu'elle y a vu et ce qui se passe sur la terre. Elle te dira et l'on répétera autour de toi que, parce que tu es un homme, tu as des droits et que la Société doit t'en assurer la jouissance, qu'il existe un droit à la vie, un droit au bonheur, et peut-être aussi un droit à l'amour. Ne

t'étonne pas de ne pas comprendre : ce sont des mots sonores que nul n'a jamais compris, que nul ne comprendra jamais, parce qu'ils sont en vérité dénués de toute espèce de sens. Habitue-toi à voir les choses commes elles sont, et à percer ces outres gonflées dont les rhéteurs amusent notre crédulité et parfois alimentent nos passions mauvaises. Tu n'as pas à revendiquer des droits, mais à accomplir des devoirs. Tu n'éprouveras la joie de vivre que si tu as mérité de vivre, tu ne seras fort qu'en cultivant toi-même ta force et dans les tristesses de la vie, c'est en toi seul que tu trouveras le réconfort. Développe donc en toi moins la Raison que la volonté intelligente, car la Raison est faible malgré son orgueil. N'aie pas l'ambition de changer le monde, même s'il te déplaît : tu y perdrais ton temps. Accepte-le courageusement comme il est, ne lui demande que ce qu'il peut donner et ne te préoccupe que d'accomplir généreusement et virilement ta tâche. Ce qu'il te faut et ce que tu peux transformer, c'est toi-même.

« Développe en toi la Volonté. Elle est de toutes les facultés humaines, la plus belle, la plus méritoire et la plus puissante. Plus tu avanceras dans la vie, plus tu comprendras qu'une volonté tenace peut faire des prodiges et que la faiblesse de l'homme tient peut-être seulement à ce qu'il ne sait pas vouloir. Il confond volontiers avec la volonté le désir violent et fugitif, l'effort momentané que suit la dépression. La volonté que je souhaite pour toi, c'est l'effort réglé, mais continu et persévérant, qui voit le but et qui tend constamment vers lui toutes les forces de l'être, sans faiblir, sans lâcher pied, sans desserrer son étreinte, quoiqu'il arrive et jusqu'au bout. Celui qui sait vouloir ainsi est plus fort que les plus forts de la terre et que la nature elle-même.

« Développe en toi l'Intelligence, en sachant ce que tu veux et en voulant ce que tu fais. Il ne suffit pas de déclarer, comme tes aînés, que tu veux plus de bon-

heur et plus de justice. Ce sont des mots vagues qui séduisent notre paresse d'esprit et qui ne paraissent profonds que parce qu'ils sont creux. Demande-toi, d'abord, en quelle mesure le bonheur et la justice peuvent exister sur terre et quelles formes précises ils sont susceptibles de prendre dans chaque cas déterminé, examine ensuite, par une étude attentive, réfléchie, prolongée, comment tu peux les développer dans la société où tu vis. Mets en balance l'effet bienfaisant des réformes qu'on propose autour de toi et les risques qu'elles comportent, sans oublier jamais que l'absolu n'est pas de ce monde et que tu ne peux espérer remplacer un mal que par un moindre mal, ou parfois par un mal différent qui n'a d'autre mérite que sa nouveauté. Si tu sais ce que tu veux, pourquoi tu le veux et comment tu le veux, si tu crois sincèrement, en toute bonne foi, qu'il est des réformes possibles et nécessaires, travaille de toutes tes forces à les réaliser. Choisis seulement de préférence celles qui, sans les dispenser de l'effort individuel, affranchissent des personnes humaines et les mettent à même de se développer à leur tour. Et alors, tâche de vouloir ce que tu fais. Tes aînés ont souffert et souffrent encore d'un mal qui est la croyance au miracle et qui consiste à vouloir une chose sans en vouloir les conséquences nécessaires, à ne pas admettre qu'une cause produit inévitablement ses effets, aussi bien les mauvais que les bons. Chassé d'un domaine qui était le sien, le miracle s'est réfugié en Économie politique. Tu entendras dire, comme des choses toutes naturelles, qu'en travaillant moins on obtient davantage, qu'en produisant plus cher on peut vendre meilleur marché, qu'en paralysant les initiatives on fait des volontés fortes, des âmes bien trempées et des nations puissantes, qu'en confiant ses affaires à des mandataires incapables on assure leur bonne administration, qu'en promettant au peuple de lui donner la lune on témoigne pour lui d'un amour sincère, qu'avec des individus pauvres on fait une

société riche et qu'en désorganisant le tout dont nous sommes les parties, on travaille utilement à nous rendre heureux. Préserve-toi de ce mal. Sois en éveil contre de tels propos et discerne-les sous les déguisements divers qu'ils excellent à revêtir. Sois assez intelligent pour vouloir les conséquences de ton acte comme ton acte lui-même et ne t'étonne pas d'être mouillé si tu te jettes à l'eau.

« Développe en toi la Tolérance. Ne te hâte pas de condamner ceux qui heurtent ton opinion et qui heurtent même l'opinion régnante. Ne leur donne pas de ces épithètes injurieuses qui dispensent de faire l'effort nécessaire pour les comprendre. Tu sauras plus tard qu'il faut parfois un certain courage pour dire toute sa pensée quand on le croit utile, et qu'il faut savoir gré à ceux qui ont ce courage. Ne sois pas de ces roseaux bruissants qui injuriaient le roi Midas, mais le roseau pensant dont parle Pascal. C'est du conflit des opinions que jaillit la lumière et il n'est pas de vérité qui n'ait sa contre-partie. Laisse tes adversaires exprimer leur pensée, mettre au jour des souffrances ou des besoins que peut-être tu ne connais pas, te montrer des dangers qui peut-être t'échappent et te signaler les conséquences peut-être inaperçues de tes actes — et réserve ton mépris pour ceux-là seulement, riches ou pauvres, qui se désintéressent de la chose publique, pour les oisifs et les parasites, qui sont le poids mort que le Progrès traîne après lui.

« Quand tu auras ainsi conquis tes titres à la dignité d'homme, que tu seras prêt à donner toute ta mesure en étant pleinement toi-même, occupe-toi des autres et travaille à les rendre semblables à toi, sans jamais leur imposer ce que tu crois vrai, ni ce que tu crois bon. Une vérité qu'on nous impose n'est jamais tout à fait une vérité pour nous. Un bonheur dont nous ne sommes pas, en quelque mesure, les auteurs n'est jamais pour nous qu'un bonheur incomplet. Ne te propose pas de rendre vertueux le genre

humain et ne va pas prêcher dans un cercle trop vaste une morale abstraite. Les hommes se défient du dévouement sermonneur. Adresse-toi plutôt à tes voisins immédiats : instruis-les de leurs véritables intérêts et de la solidarité qui les unit entre eux et au reste des hommes. Les occasions ne te manqueront pas. Quelque jour, dans le champ ou tu traces ton sillon, il se rencontrera une pierre trop lourde ou une racine trop tenace qui arrêtera le labour. Joins alors ton effort à celui de tes compagnons, intéressés comme toi à ce que le champ soit fertile. Conseille-leur d'écarter les propositions séduisantes des étrangers qui vous offriront de faire l'effort à votre place, parce que cet effort vous est nécessaire pour sa vertu éducatrice et parce que, connaissant mal le terrain, les étrangers pourraient gâcher la besogne et vous faire payer cher leurs services. Apprends à tes compagnons à regarder la difficulté en face et à serrer les rangs devant elle. Empêche-les de casser leur charrue par dépit et de montrer le poing aux passants et dis-leur bien que, susciterait-on des révolutions tous les jours de plusieurs siècles, on n'arriverait pas à empêcher que la vie n'ait ses heures difficiles, ni à faire que la moisson nous soit donnée toute mûre. »

INDEX ALPHABÉTIQUE

DES AUTEURS CITÉS

Abeille, 83.
Ammon (Otto), 531.
Anderson (J.), 176 (note).
Argenson (d'), 100-101 (note).
Aristote, 2, 13, 431, 461 (note).
Autrichienne (École), 43 (note), 158 (note).
Avenir (École de l'), 399.

Bacon, 40, 47, 64, 171.
Bailey (Samuel), 153, 154, 155, 157.
Barrès (M.), 536.
Barrot (Odilon), 331 et suiv.
Bastiat, 71 (note), 151, 258 et suiv., 294 (note), 424 (note), 427, 487 et suiv., 490, 519.
Baudeau (Abbé), 83, 98.
Bauer (Bruno), 508, 510.
Bazard, 233.
Béarde de l'Abbaye, 85 (note), 107 (note), 110 (note), 111 (note), 203 (note), 573.
Belesbat (de), 28 et suiv., 361 (note), 388.
Bentham, 216, 236.
Bernstein, 42, 346 (note).
Blanc (Louis), 247, 248, 269.
Block (M.), 483 (note).
Böhm-Bawerk, 43 (note), 126, 127 (note), 158 (note).
Boisguillebert, 30, 34, 35, 37, 38.
Bourgeois (Léon), 422.
Buchez, 399, 476.
Butler, 56 et suiv.

Carey, 260 et suiv., 280 (note), 287.
Carlyle, 537 et suiv.
Charles-Frédéric (Margrave de Bade), 82, 109.
Child (J.), 23, 25 et suiv., 31, 382 (note).
Clicquot de Blervache, 31.
Cobden, 115, 265.
Comte (Aug.), 41 (note), 219 (note), 222, 233, 432, 446, 454.
Condillac, 42, 153, 156 (note).
Condorcet, 163.
Considérant (V.), 78 (note), 399 (note).
Constant (Benjamin), 295, 323 et suiv.
Coquelin, 287, 490.
Corbière (Abbé), 395.
Courcelle-Seneuil, 218 (note)

244 (note), 315 (note), 319, 321 (note), 483 (note).
Court (Pierre de la), 35, 36.
Cousin (V.), 520 et suiv.
Coux (Ch. de), 393.
Cumberland, 55.
Curel (Fr. de), 536, 547.

Damiron, 520 et suiv.
Darwin, 438 (note), 536.
Demolins (E.), 390 (note).
Descartes, 41, 46.
Deschamps (Aug.), 102 (note), 419 (note), 558 (note).
Dolléans (E.), 560.
Dunoyer (Ch.), 34 (note), 196 et suiv., 293, 331, 396, 427, 487, 489, 490, 500, 516.
Dupin (Ch.), 265, 520 et suiv.
Dupin (Claude), 31 (note).
Dupont (de Nemours), 83, 85 (note), 88 (note), 106 (note).
Dupont-White, 218 (note), 222, 339, 475 et suiv., 481.
Durkheim, 454 et suiv.

Enfantin, 233, 398.
Engels (F.), 269, 345 et suiv.

Ferri (E.), 432.
Feuerbach, 508, 510.
Follin (H.-L.), 558 (note).
Fourier (Ch.), 247, 248, 254, 269.

Garnier (Abbé), 411.
Garnier (Joseph), 487.
Gayraud (Abbé), 411 et suiv.
Gérando (de), 394.
Gibbons (Cardinal), 401, 403.
Gide (Ch.), 153, 239 (note), 274 (note), 276, 289, 424 et suiv., 469, 515.
Gobineau (Cte A. de), 537 et suiv.
Godwin (W.), 163, 164, 168, 174, 175.
Gournay (V. de), 25 (note), 100 (note).
Gratry (R. P.), 394.
Grimm, 84 (note), 85 (note).
Grotius, 47.
Guyot (Yves), 64 (note), 558 (note).

Hales (John), 17, 18, 19 et suiv., 574, 575.
Harmel (Léon), 385 (note), 413.
Hégel, 41, 470, 474 et suiv., 478, 570.
Helvétius, 123 (note), 142, 495, 531 (note).
Herbert, 31 (note).
Hill (G. Chatterton), 432 et suiv.
Historique (École), 43 (note), 202, 320 (note), 468, 477 et suiv.
Hobbes, 40, 43, 46 et suiv., 54, 56, 60, 79, 80, 88, 248, 322, 431, 513, 515, 557.
Huet (Fr.), 399.
Humboldt (G. de), 334 et suiv.
Hume (D.), 42, 44, 63, 69 (note), 72 (note), 73 (note), 80, 84 (note), 85, 104 (note), 113 et suiv., 149, 205, 221, 301, 319, 322, 481 (note),
Hutcheson, 44, 56 et suiv., 114, 199, 494.
Huxley, 434 et suiv.

Ibsen, 335, 536, 541, 549 et suiv., 557, 564, 572.
Izoulet, 434 et suiv.

James (W.), 459 (note).
Jevons (Stanley), 158 (note).
Jourdan (Alfred), 480 et suiv.

Kant, 415, 438, 474, 494.
King (Gregory), 36.
Kropotkine, 491 et suiv.

Laboulaye (E.), 323 et suiv., 345.
Laffemas (Barth. de), 19, 21 et suiv.
Laffitte (P.), 517.
Lapie (P.), 458.
La Rochefoucault, 68.

Lassalle, 276, 317 (note).
Lauderdale, 153.
Lélut (L. F.), 524.
Lemire (Abbé), 411.
Le Moine de Belle-Isle, 104 (note).
Lemontey (P.-E.), 304 (note).
Léon XIII, 391, 401 et suiv., 414, 557.
Le Play, 8, 202, 285, 370 et suiv., 557.
Lerolle (J.), 418 (note).
Leroux (Pierre), 373, 557 (note).
Leroy-Beaulieu (Paul), 480 et suiv., 519, 525 et suiv.
Lestiboudois (Th.), 265.
Letrosne, 82, 83, 94, 95, 98, 99, 101 (note), 103, 104, 105, 106 (note), 109 (note), 156 (note).
Libérale (École), 8, 258, 259, 284 et suiv.
List (Fr.), 104 (note), 184, 267.
Littré, 434 et suiv., 558 (note).
Locke, 42, 55, 64.

Macaulay, 227, 528.
Malebranche, 41, 86.
Mallock (W. Hurrell), 527 et suiv.
Malthus, 129 (note), 146, 149, 151, 154 (note), 161 et suiv., 176 (note), 177 (note), 180, 182, 184, 185, 187, 188, 189 (note), 193, 194, 199, 200, 235, 240 (note), 259, 260, 262, 281, 282, 345, 576.
Manchester (École de), 265.
Mandeville (B. de), 40, 42, 44, 56, 61 et suiv., 114, 121, 135, 148, 172, 256, 301, 396.
Marx (Karl), 126, 134, 269, 273, 345 et suiv., 370, 436, 463, 500 (note), 509, 519, 535, 568.
Mathématique (École), 160 (note).
Menger (Anton), 163 (note), 314 (note).
Menger (Karl), 43 (note), 158 (note).
Mercier de la Rivière, 81, 83, 85 (note), 87 (note), 90, 91, 95, 96, 98, 101, 103, 106 (note), 107 (note), 203 (note), 293.
Metz-Noblat (de), 394.
Mill (James), 216, 224.
Mill (J. Stuart), 42, 123 (note), 198, 216 et suiv., 258, 268, 274, 288, 290, 291, 318 (note), 335, 338, 387 (note), 427, 429, 450, 519, 564, 571.
Mirabeau (M[is] de), 82, 83, 84 (note), 98, 99, 109.
Molinari (G. de), 120 (note), 436 et suiv., 487, 488 et suiv., 514.
Montesquieu, 55, 72 (note), 199, 494.
Morellet (Abbé), 83, 114.
Mun (Th.), 23 et suiv.

Naudet (Abbé), 411 et suiv.
Nietzsche, 64, 77, 424 (note), 536, 541, 543 et suiv., 551, 572.
North (Dudley), 36.

Paine (Th.), 163.
Palante (G.), 431 (note), 467 et suiv., 518 (note).
Pareto (Vilfr.), 77 (note), 151 (note), 189 (note), 523, 531 et suiv.
Passy (H.), 66 (note), 520 et suiv.
Péreire (I.), 400 et suiv.
Périn (Ch.), 183 (note), 393, 395 et suiv., 407 (note), 413.
Petty (W.), 34, 61, 432.
Physiocrates, 32, 56, 80 et suiv., 113, 116, 122, 131, 138, 144, 148, 149, 180, 203, 204, 214, 222, 240, 285, 288, 344, 432, 564.
Pidansat de Mairobert, 85 (note), 110 (note).
Pie X, 409 (note), 419 (note).
Platon, 13, 41, 69, 216, 431, 568.
Prévost-Paradol, 215 (note), 294, 298 et suiv., 331, 341 et suiv.

Proudhon (P. J.), 66 (note), 269, 270, 377, 493 et suiv., 513, 564, 572.
Quesnay, 61, 66 (note), 82, 83, 84, 87 (note), 88, 89, 93, 100, 103, 106 (note), 108, 109, 132, 293, 432.

Rambaud (J.), 224 (note), 390 (note), 407 (note).
Réforme sociale (École de la), 390 (note).
Renan, 541 et suiv.
Reybaud (L.), 288.
Ricardo, 105 (note), 138, 139, 140 (note), 146, 149, 151, 161, 164, 176 et suiv., 182, 183, 186, 187, 188, 189 (note), 193, 212, 216, 224, 235, 236, 244, 259, 260, 262, 263, 274, 278.
Richard (Gaston), 458 (note), 460 et suiv.
Rodrigues (Eug.), 397.
Rousseau (J.-J.), 41 (note), 202, 357, 364, 374, 378, 422, 504, 578.

Saint-Simon (H. de), 201, 233, 248, 269, 397, 432.
Saint-Simoniens, 222, 233, 240, 243, 397 et suiv., 476.
Sangnier (Marc), 413 et suiv.
Say (J.-B.), 85 (note), 110 (note), 152, 153 (note), 170 (note), 194, 204, 219 (note), 273, 287, 487.
Say (Louis), 127 (note), 153 et suiv.
Schmid d'Avenstein, 81 (note), 86 (note), 104 (note).
Sens Moral (École du), 40, 43, 56 et suiv.
Serres (Olivier de), 22.
Shaftesbury, 44, 56 et suiv., 62, 64 (note).
Simon (Jules), 295, 323 et suiv.
Sismondi, 194, 304 (note).
Smith (Adam), 42, 44, 63, 64, 75 (note), 76 (note), 80, 85, 104 (note), 110, 113 et suiv., 148, 151, 166, 180, 182, 183, 199, 204, 205, 207, 208, 216, 219, 232, 235, 240, 274, 280 (note), 304, 344, 363, 495.
Spencer (Herb.), 42, 210, 436 et suiv., 454 et suiv., 467, 482, 528, 557.
Stirner (Max), 64, 335, 424 (note), 507 et suiv., 564.
Sully, 18.

Taine (H.), 32, 42, 46, 50 (note), 64, 229 (note), 344 et suiv., 372, 515, 516.
Tarde (G.), 462 et suiv., 526 et suiv.
Tocqueville (A. de), 73 (note), 296 (note), 297 et suiv., 312, 338, 344 et suiv., 414, 565.
Tolstoï, 423 et suiv.
Tucker (Benj. R.), 514 et suiv.
Tucker (Josiah), 33, 37.
Turgot, 84, 104 (note).

Vacherot (E.), 323 et suiv.
Vanderlint, 33.
Vauban, 30.
Vauvenargues, 78 (note).
Verri, 26, 29.
Villeneuve-Bargemont (de), 393.
Villey (E.), 197 (note), 480 et suiv.

Walras (Aug.), 152.
West (Ed.), 176 (note).

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION ....

PREMIÈRE PARTIE

LA FORMATION DE LA DOCTRINE LIBÉRALE CLASSIQUE

CHAP. I. — **Le mercantilisme et la réaction anti-mercantiliste** 13

I. Le Mercantilisme, 15. — II. Les idées directrices de la réaction anti-mercantiliste, 30.

— II. — **Les bases psychologiques de l'individualisme : de Hobbes à Mandeville** 40

I. Les théories politiques et économiques de Th. Hobbes, 44. — II. L'École du sens moral, 54. — III. B. de Mandeville, 61.

— III. — **Le libéralisme doctrinal en France : les Physiocrates** 80

I. L'école physiocratique, 81. — II. La théorie de l'ordre naturel, 89. — III. Les conclusions d'art social des Physiocrates, 97. — IV. Les théories politiques et fiscales des Physiocrates, 106.

CHAP. IV. — **La constitution du libéralisme doctrinal en Angleterre : D. Hume et A. Smith**....... 113

I. L'École anglaise, 115. — II. Le système de liberté naturelle, 122. — III. Les conclusions d'art social du « système de liberté naturelle », 141.

— V. — **La constitution du libéralisme scientifique : la théorie de la valeur, la théorie de la population et la théorie de la rente**...... 148

I. La théorie de la valeur, 150. — II. La théorie de la population, 161. — III. La théorie de la rente, 176. — IV. Les conclusions d'art social du libéralisme scientifique, 182.

DEUXIÈME PARTIE

LES DIVERS ASPECTS DE L'INDIVIDUALISME AU XIX[e] SIÈCLE

CHAP. I. — **Les développements complémentaires de la doctrine classique : Ch. Dunoyer et la définition de la liberté**.................. 196

I. La définition de la liberté, 198. — II. L'État producteur de sécurité, 203. — III. La liberté et l'État, 208.

— II. — **Les développements complémentaires de la doctrine classique (*suite*) : J. St. Mill et la théorie de l'individualisme**............. 216

I. La méthode de Stuart Mill, 219. — II. La théorie de l'individualisme, 225. — III. La théorie de l'« état stationnaire », 232. — IV. L'individualisme et les réformes sociales, 239. — V. Le progrès social et le socialisme, 248.

— III. — **La constitution du libéralisme orthodoxe : Bastiat et ses successeurs**............... 258

I. L'optimisme économique doctrinal aux environs de 1850, 259. — II. L'œuvre

polémique de Bastiat, 263. — III. L'œuvre doctrinale de Bastiat, 271. — IV. Les disciples de Bastiat, 284.

Chap. IV. — **La conjonction du libéralisme économique et du libéralisme politique : les théoriciens de la Démocratie libérale** ... 293

I. Société démocratique et gouvernement démocratique, 297. — II. L'égalité démocratique et la liberté, 305.

— V. — **La conjonction du libéralisme économique et du libéralisme politique (*suite*) : la théorie individualiste du droit et la défense des libertés individuelles** ... 312

I. Les libertés nécessaires de l'individu, 322. — II. La délimitation des fonctions de l'État, 333.

— VI. — **L'interprétation individualiste de l'histoire : A. de Tocqueville et Taine** ... 344

I. « L'Ancien Régime et la Révolution », 348. — II. « Les Origines de la France contemporaine », 352. — III. Les erreurs de la Révolution, 356.

— VII. — **Libéralisme et christianisme** ... 371

I. L'idée chrétienne d'autorité : Le Play et l'École de la Réforme sociale, 375. — II. L'idée chrétienne de justice : le catholicisme social, 390. — III. L'idée chrétienne d'amour : la Démocratie chrétienne et le solidarisme évangélique, 410.

— VIII. — **L'individualisme sociologique** ... 429

I. La « philosophie synthétique » d'Herbert Spencer, 436. — II. L'individualisme sociologique après Spencer, 454.

— IX. — **De l'individualisme anti-étatiste à l'individualisme anarchiste** ... 472

I. Les tentatives de détermination du rôle de l'État dans l'ordre économique,

480. — II. Le paradoxe individualiste, 486. — III. L'individualisme anarchiste de Proudhon, 491. — IV. L'individualisme anarchiste de Max Stirner, 507.

CHAP. X. — **L'individualisme aristocratique : son aspect économique et son aspect philosophique.** 517

I. La philosophie de la misère, 520. — II. La théorie du rôle économique des élites, 525. — III. La philosophie de l'individualisme aristocratique, 535.

CONCLUSION 555

INDEX ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS CITÉS 583

1174-07. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 11-07.

La Synergie sociale, par M. HENRI MAZEL.
1 vol. in-18 jésus, broché. . . . . 4 »

La *Synergie sociale*, c'est le groupement et l'harmonie des énergies individuelles agissant de concert en vue du bien général.

Partant de cette donnée, M. H. Mazel recherche dans le passé, le présent et l'avenir, quelle est la valeur morale des peuples civilisés, d'après leurs institutions et d'après leurs conceptions. Les peuples anciens passés en revue, l'auteur, après avoir examiné l'œuvre et les conséquences de la Révolution, aborde l'étude de la France actuelle, qu'il trouve emprisonnée et immobilisée dans les mailles de ses préjugés, de son éducation et de ses charges sociales. La France peut cependant, dit-il, sortir victorieuse de l'épreuve en favorisant l'expansion, la responsabilité, l'initiative individuelles, au lieu de les entraver et de les décourager; aussi fait-il appel, pour les temps prochains, à toutes les sources d'énergie.

(*Journal des Débats.*)

L'Économie de l'effort, par M. YVES GUYOT. 1 vol. in-18 jésus, broché. . . . . . 4 »

Cet ouvrage devrait être dans toutes les mains. La majorité des électeurs ignore encore aujourd'hui presque complètement l'économie politique; de là des élections déconcertantes de gens incapables. Le livre de M. Yves Guyot serait pour ces électeurs la lumière dans les ténèbres et leur montrerait leurs errements actuels. Ceux qui pensent que la science économique doit être nécessairement aride et hérissée de difficultés trouveraient dans cet ouvrage la preuve du contraire.

L'*Économie de l'effort* est un vrai régal pour les amateurs de limpidité et de précision. Toute l'évolution économique, depuis l'époque barbare, où la guerre était le moyen d'acquisition le plus répandu, jusqu'aux temps modernes qui ont formulé les meilleures lois de l'échange, est expliquée si clairement que la lecture de cet ouvrage, loin d'être pénible, est agréable et reposante pour l'esprit.

(*Indépendance belge.*)

Questions politiques : La France en 1789 — Décentralisateurs et Fédéralistes — Le Socialisme en 1899 — Que sera le xxe siècle? — par M. Émile Faguet, de l'Académie française. 1 vol. in-18 jésus, broché. 3 50

« Sous ce titre général, M. Faguet a réuni quatre études dans lesquelles il examine en philosophe et avec la finesse d'analyse, le bon sens critique et la force d'argumentation que l'on sait la marche des événements et l'évolution des doctrines. Mais le travail le plus important est celui où il expose l'état actuel des doctrines socialistes en leur ensemble, montre combien le socialisme actuel est différent de ce qu'il a été jadis, le définit d'abord tel qu'il est en soi, tel qu'il fut en ses commencements, puis marque l'évolution par laquelle il a passé peu à peu de ce qu'il fut à ce qu'il est devenu : un simple parti réformiste, un parti démocratique à tendances égalitaires. »

(*Revue des Deux Mondes.*)

Problèmes politiques du Temps présent : Sur notre régime parlementaire — Armée et démocratie — Le Socialisme dans la Révolution française — La Liberté de l'Enseignement — par M. Émile Faguet, de l'Académie française. 1 vol. in-18 jésus, broché. 3 50

« M. Émile Faguet apporte, en ce volume, cette même intelligence subtile et forte et ce même esprit de sincérité qu'il déploie en sa critique des hommes et des œuvres. Sans vouloir donner de conseils, il s'attache du moins à nous expliquer son avis sur toutes les grandes questions qui ont occupé et divisé les esprits jusqu'à la fin du xixe siècle. Et, comme il nous le dit lui-même avec une modestie charmante, il y a beaucoup de rêves, d'espérances, de souhaits dans ce livre. On y trouvera partout des idées précises et fortes qui s'imposent à la réflexion. »

(*Revue de Paris.*)

La France au milieu du XVIIe siècle (1648-1661), *d'après la Correspondance de* **Gui Patin.** Extraits publiés avec Notice bibliographique par ARMAND BRETTE et précédés d'une introduction par EDME CHAMPION. 1 vol. in-18 jésus, broché. . 4 »

Les lettres du médecin Gui Patin eurent longtemps auprès de nos peres un succès d'esprit et de curiosité, justifié par les détails très intéressants et très bien contés qu'il nous donne sur les événements de son temps. C'est la partie vivante de ces lettres que M. Brette a entrepris de faire connaître au grand public, celle qui se rapporte aux événements et aux personnages historiques, celle qui nous fait voir dans leur allure quotidienne ou dans leurs traits caractéristiques la vie et les mœurs de l'époque.

M. Edme Champion a mis en lumière, dans une remarquable Introduction, l'originalité de Gui Patin, son extraordinaire information, et la valeur de son témoignage.

La France au milieu du XVIIIe siècle (1747-1757), *d'après le Journal du Marquis d'Argenson.* Extraits publiés avec une Notice bibliographique par M. ARMAND BRETTE et précédés d'une Introduction par M. EDME CHAMPION. 1 vol. in-18 jésus, broché . . . . 4 »

« Désireux de mettre le témoignage du marquis d'Argenson à la portée du grand public, M. Armand Brette a dû procéder par sélection. Il a fait choix de la seconde partie du *Journal* tenu par d'Argenson depuis sa sortie du ministère jusqu'à sa mort. Ces *Extraits*, dûment allégés des details superflus, et judicieusement colligés par l'éditeur, constituent un des livres les plus propres à mettre en lumière les inextricables difficultés au milieu desquelles se débattait alors la France et à montrer, par suite, les origines lointaines de la Révolution. Ce bon livre, auquel est joint un index se termine par une notice bien faite sur les manuscrits et sur les œuvres imprimées du marquis d'Argenson. » (*Journal des Débats.*)

N° 416bis.

Histoire de la Civilisation française,

depuis les origines jusqu'à la Révolution, par M. ALFRED RAMBAUD, membre de l'Institut, professeur à l'Université de Paris. 2 vol. in-18 jésus, 1276 pages, brochés. . . . . 8 »

A la chronologie des rois, des guerres de succession et de conquêtes, M. Alfred Rambaud a voulu substituer l'étude des institutions et des mœurs. Dans le tome Ier on voit se dérouler les destinées de l'aristocratie, de l'église, de la bourgeoisie, du peuple des villes et des campagnes. Le tome II nous montre la monarchie absolue s'organisant et progressant.

L'auteur décrit avec précision toutes les institutions sociales et administratives. Il suit l'histoire de notre agriculture, de notre industrie, de notre commerce. Il n'a garde de négliger le mouvement intellectuel et, indiquant les grands courants littéraires et philosophiques, il signale les progrès accomplis dans les lettres, les sciences et les arts.

Histoire de la Civilisation contemporaine en France, par M. ALFRED RAMBAUD.

Édition entièrement refondue et mise à jour jusqu'en 1900. 1 vol. in-18 jésus, 847 pages, broché . 5 »

L'Histoire de la Civilisation contemporaine en France, publiée par M. Alfred Rambaud en 1888, rencontra dès son apparition l'accueil le plus favorable auprès du grand public comme auprès du public universitaire. Ce succès ne s'est pas ralenti depuis lors, comme le prouvent les nombreuses réimpressions de ce remarquable ouvrage.

Mais telle est la rapidité des changements et des progrès qui se produisent sous nos yeux dans toutes les branches de l'activité humaine, qu'une période de douze ans écoulés imposait une refonte et une mise au point complète de tout l'ouvrage. M. Alfred Rambaud a mené à bonne fin ce travail considérable. Il a minutieusement revu, complété et mis à jour l'ouvrage entier; il a refait de fond en comble le dernier tiers du livre et l'a augmenté d'une soixantaine de pages.

248. — Paris. — Imp. Hemmerlé et Cie. (11-07).